معجون بلوط

زنجبیل بش درهم	قرنفل بش درهم	دارچینی بش درهم
[illegible] اکی درهم	بغدای اون اون بش درهم	[illegible] اکی درهم
[illegible] [illegible] درهم	زعفران [illegible] درهم	بلوط التمش درهم

[illegible] اکیوز اللی درهم بو جمله چکلسن بال [illegible]

و سمیته مطالع الانظار شرح طوالع الانوار

شرح الطوالع للاصفهانی

انجیل ... بشش درهم

قد نقل بشتهد درهم

د ... جو بشتاد درهم

وهذا اشارة الى ان الحمد قد يكون في مقابلة النعمة وقد لا يكون في مقابلتها

والله عالم واعلم

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين وعليه التوكل في البداية والنهاية

الحمد لله الذي توحد بوجوب الوجود ودوام البقاء تفرد بامتناع العدم واستحالة الفناء دل على
وجوده خلق الارض والسموات العلى شهد بوحدانيته انتفاء الفساد عن الارض والسما تنزه
عن مشابهة الامثال والاكفاء تقدس عن الحدوث والانقسام والتاليف والاجزاء احاط علمه
بدبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في دياجير الظلماء ابدع المكونات بقدرة قديمة ممتنعة عن
الانتهاء له حكمة الاعادة ومنه الابداء دبر الكائنات سخرت بمقدرة الذي هو تالي سابق القضاء قصرت
عن ادراك ذاته افكار العقلاء تحيرت في مبادي الوهيته انظار العلماء والصلوة والسلام على خير
البرية محمد الذي بعثه الى كافة البرايا واصطفاه لقمع الضلالة ورفع الهدى ووعد له مقام الشفاعة
يوم العرض والجزاء وعلى اله البررة الاصفياء واصحابه الكرام الاتقياء اما بعد فان ارباب العقل
متطابقون واصحاب النقل متوافقون على ان اكرم ما تمتد اليه اعناق الهمم واعظم ما تتنافس فيه
كرام الامم العلم الذي هو حيوة القلب الذي هو رئيس الاعضاء وضياء العقل الذي هو اعز الاشياء
ولذلك مدح الله تعالى العلم واهله في مواضع كثيرة من القران قال الله تعالى والذين اوتوا العلم درجات
وقال هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة
واولوا العلم قائما بالقسط واجل العلوم وارفعها واكمل المعارف وانفعها هو العلوم الشرعية
والمعالم الدينية اذ بها انتظام صلاح المعاش وانتظام الفلاح في المعاد وثمرات العقول من انوار
اغصانها تجتنى ونفائس العقائل من اصدافها تقتنى من تحلى بها فقد فاز بالقدح المعلى ومن
تخلى عنها يحشر يوم القيمة اعمى لاسيما علم اصول الدين هو اعظمها موضوعا واكرمها اصولا
وفروعا واقويها اركانا واوضحها برهانا مبنى قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم الدين
وراسها هو الكاشف عن استار الالوهية المطلع على اسرار الربوبية الفارق بين الاخيار المصطفين
والفرق الاشرار المميز بين المصطفين المطيعين من اهل المغفرة والرضوان والعاصين

فيه علماء الازمان وفضلاء الاعصار والاوان مطولات
شرعيه ومختصرات لطيفه وبالغوا في ٢٢٢

٢

من اهل الضلاله والطغيان وقد صنف في تحرير المقاصد وتقرير القواعد وتجريد الفوايد وتقييد الاوابد
جزاهم الله عنا خير الجزاء غير ان كتاب الطوالع الانوار من مصنفات الامام المحقق العلامه قاضي
القضاه وحاكم الحكام قدوه المتخصصين اسوه المدققين افضل المتاخرين ناصر المله و
والدين امام الاسلام والمسلمين عبد الله ابي القاسم علي ابن محمد بن البيضاوي قدس الله روحه
ونور ضريحه اختص من بينها باشتماله على عقايل المعقول ونخب المنقول قد نقح اصوله وصحح
فصوله ولخص قوانينه وحقق براهينه وحل مشكلاته وابان معضلاته وهو خالٍ مع وجازة لفظه
وسهوله حفظه يحتوي على معان كثيره الشعوب متداخله الجنوب مشوشه المبادي والمطالع مموهه
العوالي والمقاطع فاسنح لي من لا يعنى بمخالفته ولا يمكنني الا موافقته ان اشرح له شرحا يحرر مقاصده
ويقرر قواعده ويجرد فرايده ويقيد فوايده ويفصل مجمله ويكمل مفصله ويفتح مشكله ويوضح معضله
فبادرت الى مقتضى اشارته ومحت مغلق عبارته وسعيت في تبيين معانيه وتعيين مبانيه وسميته
مطالع الانظار في شرح طوالع الانوار ورسمته باسم من هو متخل عن قبايح الرذايل متحل بمحاسن
الشمايل منبع الجود والاحسان المؤيد بتاييد الرحمن وهو المقر الاشرف العالي المولوي الكبيري الاجلي
المخدومي المجدي المرابطي المثاغري المؤيدي المنصوري العضدي الذخري اتابكي الاسفهسلاري
السيفي قوصون الساقي الملكي الناصري شيد الله عضده بمن جاهد في الله واجتهد في اقام العدل
والاحسان ونصر اهل الدين والايمان مولانا السلطان الاعظم مالك رقاب ملوك الامم
ملك ملوك العرب والعجم السيد العادل المجاهد المرابط المثاغر المظفر على الاعداء والمنصور من السما
ناصر الدنيا والدين سلطان الاسلام والمسلمين محيي العدل في العالمين منصف المظلومين من
الظالمين امام المتقين جامع كلم المؤمنين ابي المعالي محمد بن مولانا السلطان الاعظم الملك المنصور
سيف الدين ابو الفتح قلاوون خلد الله سلطانه على الامه ظلا ووا سعهم من فضله صوبا ووبلا
وتمهد مقام التشريف من منازل الكواكب محلا وبالسعود حلي وقسم الباس والندى لاعدائه
واوليائه من الليل اذا يغشى والنهار اذا تجلى شكر البعض اياديه واكرامه وشي من احسانه

تبره
متعارضه
صده
مقاصده
لا ارى
المرابط والمثاغر
عطاؤه
ـه

الرحيم الحمد لمن وجب وجوده ... وامتنع عدمه وفناؤه ودل ... وجوده ارضه وسماؤه وشهد بوحدانيته ... العالم وبناؤه
يحيط علمه بما لا يتناهى عده واحصاؤه القدير الذي لا تنتهي قدرته عند المراد اعادته وابداؤه يدبر الامر من السماء الى الارض بتا...لى

والعامه والمرجو من محاسن شيمه ان يتلقاه بالقبول بفضله وكرمه قال الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه اه
ضمن هذه الخطبة معظم مطالب اصول الدين من اثبات الصانع وصفاته ونعوت جلاله من وجوب
الوجود والبقاء وامتناع العدم والفناء والوحدانية والعلم والقدرة والتدبير والقضاء والقدر والاعادة
والابداء والنبوة براعة للاستهلال والحمد هو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها يقال حمدت الرجل
على انعامه وحمدته على حسبه وشجاعته والحق سبحانه وتعالى هو الموصوف بصفات الجمال مولى النعم على الكمال فهو
المستحق للحمد والاجلال واتصافه تعالى بوجوب الوجود هو الاصل الذي تشهد على انه متصف بصفات الالوهية
فخص المص الحمد بالذات الذي اتصف بوجوب الوجود ووجوب الوجود يلزمه وجوب البقاء وامتناع
العدم والفناء واعتبر الثالث بالنسبة الى الاول والاخير بالنسبة الى الثاني فاردف الاول بالثاني اردفها
بالثالث والرابع ثم اشار الى ما يدل على وجوده تعالى على طريق المتكلمين من الاستدلال على وجوده بمصنوعاته
واظهر المصنوعات الدالة على وجوده الارض والسموات قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله تعالى وقال تعالى أفي الله شك فاطر السموات والارض ثم يشهد على وحدانيته برصف العالم وبنائه
المستلزم لنفي الكثرة المستلزم لنفي الفساد في السموات والارض قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
والرصف بالسكون المصدر يقول رصف الحجارة في البناء رصفها رصفا اذا ضم بعضها الى بعض ثم بين
انه عليم بالعلم لا عليم بالذات وان علمه واحد يحيط بالمعلومات التي لا تتناهى عددها واحصاؤها فان علمه واحد
يتعلق بكل شيء من الكليات والجزئيات المحسوسات والمعقولات قال الله تعالى وهو بكل شيء عليم وقال
الله تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين و
وقال الله تعالى ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء وقال الله تعالى وان تجهر بالقول فانه يعلم السر
واخفى ثم ذكر انه قدير بقدرة واجبة بذاته تعالى دائمة بدوامه متعلقة بكل الممكنات بالحدوث
وتخصيص بعض الممكنات بالحدوث في بعض الاوقات بحسب تعلق الارادة به فلا ينتهي قدرته
عند المراد فله اعادة المراد كما له ابداؤه قال الله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده ثم بين انه تعالى يدبر
امر المخلوقات من السماء الى الارض بقدرته الذي هو تالي سنن قصاته السابع قال الله تعالى انا

بتالى قدره الذى سنن التساير بقضائه جلت قدرته وتباركت اسماؤه وعظمت نعمه وعمت آلاؤه تاهت فى بيداء
انطار العقل وآراؤه وارتجت ... ادراك الفكر وانحاؤه احمد ولا نحصى ثناؤه واشكره والشكر ايضا عطاؤه وا...
دسوله ... الهدى

٣

انا كل شئ خلقناه بقدر وقال الله تعالى وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فالقضاء
عبارة عن وجود جميع المخلوقات فى الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع
والقدر عبارة عن وجودها منزلة فى الاعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد و
والسنن الطريق يقال استقام فلان على سنن واحد اى على طريقة واحدة جلت قدرته اى
هى على كل شئ ولا ينتهى عند الحد له تباركت اسماؤه اى تعالى وتعاظم اسماؤه عن صفات
المخلوقين قال الله تعالى تبارك اسم ربك ذى الجلال والاكرام عظمت نعمته التى اسبغ علينا ظاهرة
وباطنة وعمت آلاؤه التى هى شاملة لكل المخلوقات قال الله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة
وباطنة وقال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها تاهت اى تحيرت فى بيداء الوهية انظار
العقل اى ملاحظاته بالبصيرة وآراؤه فان ملاحظة العقل بالبصيرة لما لا يدرك بالضرورة
انما هى بالحد والرسم والبارى تعالى لا يشارك شيئا من الاشياء فى جنس ولا نوع فلا ينفصل
عن غيره بمعنى فصلى او عرضى بل هو منفصل بذاته فذاته ليس له حد اذ ليس له جنس ولا فصل ولانه
منفصل بذاته عما عداه فليس له لازم بين يوصل تصوره العقل الى حقيقته فلا رسم له توصله الى حاله
حقيقته ولذلك تاهت انظار العقل اى ملاحظته التى يستفاد بها تصور الشئ وآراؤه التى يستفاد
بها التصديق النظرى لان التصديق النظرى انما يستفاد من الاستدلال بالمؤثر على الاثر او
بالاثر على المؤثر والاول ليس فى حقه تعالى فانه هو السبب الاول الموجد لجميع المخلوقات الذى يستشهد
لا عليه والثانى لا يفيد اليقين فيتحير العقل قال الله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى
يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد وارتجت اى انغلقت طرق الفكر
وانحاؤه اى جهاته اعلم ان الفكر كما سيأتى هو حركة النفس فى المعقولات مبتدئة من المطالب
المشعور بها الآنية المستعد عنها لما فيه يقع الحركة فيها وليس تلك المسافة الطريق وما يبتدأ منه
الحركة وما ينتهى اليه الحركة وليس كل منها جهة فتلك المعقولات التى وقعت فيها حركة
النفس بالطرق التى وقعت فيها الحركة الآنية والمطالب الذى ابتدأت الحركة منه وانتهت اليه

علمه وعلى آله ما اضاء
اعظم العلوم موضوعًا

الحمد لمن هو متصف بالصفات الجميلة منعم على غيره وان لم يكن في الحمد تصريح بالجملة قيامها باسمها ولما تبين ان الحمد
هو المتصف بالصفات الجميلة مولى النعم اخذ في حمده فقال احمده ولا احصي ثناءه اقتداء **بسيد المرسلين**
حيث قال عليه السلام لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقال **واشكره** والشكر **الحقيقي** صرف العبد جميع ما
عطاؤه لان افعال العبد مخلوقة لله تعالى والشكر ايضا من افعال العبد فانه ثناء بالله تعالى لكونه منعما بفعل اللسان
وعمل بالاركان واعتقاد بالجنان وبالجملة صرف العبد النفس في الاعضاء والقوى الظاهرة والباطنة
الى ما خلقت له فيكون الشكر عطاءه ولما كان كل سعادة دينية او دنيوية عاجلة او آجلة
واصلة الى العبد بوسيلة الرسول عليه السلام قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وقد امر الله تعالى
بان نصلي عليه فقال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الآية اخذ في الصلوة عليه فقال
واصلي على رسوله الذي رفع الهدى بان بلغه **مشارق الارض ومغاربها والغياء** بالغين
المعجمة مصدر غني بالكسر لغتي بالفتح وفتح **الضلالة** اي قهر باسره اي شدته وغشاوته بالفتح
النفع **والضياء** الضوء يقال ضاءت النار ضوءا او ضياء او اضاءت مثله وقد يجيء متعديا
يقال اضاءته النار واضاء يتعديها متعد فاعل ضياء والقمر الذي اضيف اليه الضياء راجع
الى الرسول عليه السلام والبدر المنير مفعوله **قال** وبعد فان اعظم العلوم موضوعا اه **اقول** ان المشهور
ان الوان يشبر ان اشرف العلوم هو علم اصول الدين ليكون باعثا للمحصلين على طلبه
ولما كان عظم العلم وشرفه بعظم الموضوع وشرفه وباستقامة اصوله اي قواعده الكلية لكونه
قطعيا حاكما ونحوها وفروعه اي المسائل التي تتفرع على القواعد الكلية كبعثة الرسول وحشر
الاجساد وبقوة حجته ودليله وبوضوح محجته وسبيله كان كل علم موضوعه اعظم واشرف واصوله
وفروعه اقوم وحجته ودليله اقوى ومحجته وسبيله اوضح كان ذلك العلم اعظم واشرف
واعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا واقواها حجة ودليلا واوضحها محجة وسبيلا
هو العلم المسمى بالكلام فانه هو العلم الكافل باظهار صفات ذاته تعالى عن صفات **الافعال**
والابراز للاظهار واسرار اللاهوت صفات الذات واللاهوت هو الذات والاستتار

موضوعا واقومها حجة ودليلا واجلاها حجة وسبيلا هو العلم الكافل بابراز اسرار الله المطلع على مشاهدات الملك ومغيبات الملكوت الفاروق بين المنتخبين للرسالة والهدى والمنطبعين على الضلال والردى هتاكو الكاشف عن احوال السعداء والاشقياء في دار البقاء

الجبروت صفات الافعال فان صفات الذات وراء صفات الافعال **قوله المطلع** وصف ثان للعلم على مشاهدات الملك اى المحسوسات ومغيبات الملكوت اى المعقولات المغيبة عن الحواس فان لله تع من الموجودات الممكنة ما يدرك بالحس ويسمى بالشهادة والملك والخلق ومنها ما لا يدرك بالحس بل بالعقل ويسمى بالغيب والملكوت والامر واشار اليها بقوله تع عالم الغيب والشهادة وبقوله تع الا له الخلق والامر وبقوله تع تبارك الذي بيده الملك وقوله تع فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء **قوله الفاروق** صفة ثالثة للعلم اى فارق بين المصطفين للرسالة والهدى والمنطبعين على الضلال والردى اى المجبولين عليها والردى الهلاك مصدر ردي بالكسر يردى بالفتح ردى **قوله الكاشف** وصف رابع للعلم اى الكاشف عن احوال اهل السعادة والشقاوة في الآخرة التي هي دار البقاء يوم العدل والقضاء **قوله** مبنى قواعد الشرع صفة خامسة مرتبة على ما سبق فان قواعد الشرع ومعالم الدين اصلها الكتاب والسنة والاستدلال بهما يتوقف على اثبات ان الله تع متكلم مرسل للرسل موح اليهم وغير ذلك من الامور التي تعلم من الكلام فيكون مبنى قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم الدين وراسها فان معالم الدين محتاجة الى علم الكلام غير محتاج اليها واما كان العلم الموصوف بهذه الصفات اعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا واقواها حجة ودليلا واجلاها نتيجة وسبيلا لان موضوعه ذات الله تع وذات المخلوقات لانه يبحث فيه عن صفات الله تع واحوال المخلوقات من حيث انها توصل الى اليقين فيما يجب الايمان به لا يقال لا يجوز ان يكون ذات الله تع موضوعا لعلم الكلام لان موضوع كل علم هو مسلم في ذلك العلم بين بنفسه ومبين في علم آخر وذات الله تع غير بين بنفسه لانه نظري وغير مبين في علم آخر لان سائر العلوم الشرعية مبنية عليه فيها بالكلام لاسيما اثبات الصانع لانا نقول ان ذاته مبين في الحكمة ومسلم في الكلام فانه غير مستقيم لان موضوعه اعلى العلوم الدينية كيف يجوز ان يكون مبينا في علم آخر غريب عن العلوم الشرعية بل لان المبين بالدليل وجود الذات وهو زائد على الذات

هو وقف عن اسنادهم
والهدى والمنطبعين
يوم العدل والقضاء
قواعد الشرع

اى المخلوقين

وعلم الكلام

اى الوجود المطلق فيكون من احوال الذات والبحث عن احوال موضوع العلم فى العلم لا ينافى كون الذات موضوعا على ان فيكل اثبات وجوه الموضوع لا يكون فى العلم بل فى العلم الذى يكون الذات موضوعا له فيكل اثبات وجوه الموضوع فى علم آخر ان كان غير بين الوجود والوجود بالنسبة الى الذات غير بين ولهذا يحتاج الى البرهان أجيب بانه لو اكان البحث عن الاحوال التى هى غير الوجود يكون وجود الموضوع مسلما ومبينا فى علم آخر واما اذا كان البحث عن الوجود فلا يكون مبينا فى علم آخر بل فى ذلك العلم فانه ح يكون من مسايل العلم على ان قولهم ان وجود الموضوع انما يبين فى علم آخر ليس على اطلاقه بل المراد منه ان الموضوع الذى هو اخص من موضوع علم آخر انما يبين وجوده فى علم الآخر اذا كان غير بين فظهر ان اعظم العلوم موضوعا هو الكلام واما ان علم الكلام اقوم العلوم اصولا وفروعا اما بالنسبة الى العلوم الشرعية فلانه يقينى وسايرها ظنى واما بالنسبة الى الالهى على طريقة الحكيم فلانه مستند الى الوحى المفيد حق اليقين والتأييد الالهى المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف الالهى على طريقة الحكيم فانه مبنى على العقل الذى يعارضه الوهم واذا كان الاصول كذلك فالفروع المستنبطة كذلك واما انه اقواها حجة ودليلا فلان حجته برهان قاطع واما انه اجلاها محجة وسبيلا فلانه سبيل الانبياء الذى هو الصراط المستقيم صراط الله الذى له ما فى السماوات وما فى الارض **قال** هذا ان كتابنا يشتمل على عقائل المعقول **اقول** اى خذ هذا او خذ هذا والعقايل جمع عقيلة وهى الكريمة من كل شىء اى يشتمل على نفايس المسائل العقلية وخيار المباحث النقلية يقال جاءنى نخب اصحابه اى خيارهم فى تنقيح اصوله وتخريج فصوله فان الاصول المقررة فيه منقحة والفصول المحررة فيه مخرجة والتنقيح التهذيب والمعنى ان اصوله مهذبة منقحة عن الزوائد وفصوله محررة مخرجة على القواعد وقوانينه ملخصة اى مبينة مشروحة والتلخيص التبيين والشرح والمشكل الملتبس يقال اشكل الامر اى التبس ويقال اعضل الامر اى اشتد واستغلق وامر معضل لا يهتدى لوجهه والابانة الايضاح يقال ابنته ابانة اى اوضحته ايضاحا والشعوب جمع الشعب بفتح الشين وهو ما تشعب اى ما تفرق من قبائل العرب والعجم

جمع الجب مثل ابنه الجنوب اي معاربها والمسومة المعلمة وعليه قوله تع مسومين اي معلمين وقوله تع
حجارة من طين مسومة اي عليها امثال الخواتيم مقومة اي مستقيمة يقال قومت الشيء فهو قويم
اي مستقيم واراد بالمبادي والمطالع مباحث النظر ومبادئه والممكنات واراد بالعوالي والمقا
مباحث الالهيات والنبوة والامامة وهو ظ قال وبعد فمقصود الكتاب مرتب على مقدمة وثلث كتب
اقول لما كان المقصود الاعظم من تاليف هذا الكتاب اثبات الصانع وصفاته تع والنبوة وما
يتعلق بها بالبراهين العقلية المتالفة من مقدمات ماخوذة من الممكنات بالنظر فلذا رتب المص
الكتاب على مقدمة وثلث كتب المقدمة في مباحث تتعلق بالنظر الكتاب الاول في الممكنات
الكتاب الثاني في الالهيات الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها قال اما المقدمة ففي مباحث
تتعلق بالنظر وفيها فصول اقول المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه المباحث الآتية ومباحث
الكتب الثلثة يتوقف على مباحث تتعلق بالنظر فلهذا جعل المص مباحث النظر مقدمة للكتب
الثلثة ولما كان النظر ترتيب امور معلومة متصورة او مصدقا بها على وجه يؤدي الى
استعلام ما ليس بمعلوم صار مباحث التصور والتصديق مبادي النظر وتلك الامور المرتبة
ان كانت موصلة الى تصور سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى تصديق
سميت حجة ودليلا وللنظر باعتبار شموله لهما احكام فذكر في المقدمة اربعة فصول الاول في المبادي
والثاني في الاقوال الشارحة والثالث في الحجة والرابع في احكام النظر قال الفصل الاول في
المبادي آه اقول اعلم ان تعقل الشيء ادراكه مجردا عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية
التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته فهو نوع من الادراك فان الادراك تمثل حقيقة الشيء عند المدرك
يشاهدها ما به يدرك وهو على اربعة مراتب احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادر
اك الشيء مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية مع حضور المادة ونسبة خاصة بينها
وبين المدرك والتخيل ادراكه مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية ولكن لا يشترط
حضور المادة ونسبتها الخاصة والتوهم ادراك المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس ومنهم من

او مع الحكم باحدهما يسمى تصديقا وكلاهما ينقسمان الى بديهي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر كتصور الوجود
والعدم والحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وكسبي يحتاج اليه كتصور الملك
بتطلق وح

من يخص الادراك بالاحساس وح يكون مباينا للتعقل والعلم قد يراد به الادراك بالمعنى الاول
فيكون كل من الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل علما ومنهم من قيد العلم بالادراك
المعنوي وح يكون مباينا للادراك بمعنى الاحساس واخص مطلقا من الادراك بالمعنى الاول
وعلى كل تقدير يكون التعقل اخص من العلم مطلقا وقد يطلق العلم ويراد به التصديق و
وقد يطلق ويراد به التصديق اليقيني ثم العلم بالمعنى الاول قد قسمه الشيخ في الاشارات الى
تصور ساذج اي مجرد عن التصديق والى تصور معه تصديق وفي الشفاء الى تصور فقط و
الى تصور معه تصديق كقولنا كل بياض عرض والتصور في مثل هذا يفيدك ان يحدث في
الذهن صورة هذا التاليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل
في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها ومنهم من قسم العلم الى
التصور والى التصديق واراد بالتصور الادراك الساذج اي الادراك الذي لا يلحقه الحكم
واراد بالتصديق الادراك الذي يلحقه الحكم ومنهم من جعل التصديق عبارة عن مجموع
الادراك والحكم والملخص قد قسم التعقل الى قسمين تعقل الشيء حال كونه منفردا عن الحكم عليه بنفي
شيء عنه او اثباته له وتعقل الشيء مع الحكم عليه باحدهما وسمى الاول تصورا والثاني تصديقا وانما خص
التعقل بالتقسيم من بين ساير انواع الادراك لان الامور المعلومة التي تكون ترتيبها فكرا
ونظرا هي المعقولات لا المحسوسات والمتخيلات والمتوهمات لما ستعرف ان الفكر هو حركة في المعقولات
ولم يلزم من تقسيم التعقل الى قسمين وتسمية احدهما بالتصور والاخر بالتصديق عدم انقسام
ساير انواع الادراك الى قسمين وتسمية احدهما بالتصور والاخر بالتصديق ولا تسمية احدهما
بالتصور فقط او بالتصور الساذج وتسمية الاخر بالتصور مع التصديق اي مع الحكم وقوله
وحده حال من الشيء وقوله من غير حكم عليه بنفي او اثبات اي من غير ان يلحقه حكم باحدهما بيان
لقوله وحده والمراد به ان لا يلحقه حكم لا ان يلحقه عدم الحكم والحكم ايقاع النسبة الثبوتية او انتزاعها
ويقال للايقاع ايجاب واثبات وللانتزاع سلب ونفي والنسبة الثبوتية ثبوت شيء لشيء على

والجن والحكم بحدوث العالم وقدم الصانع اذ لو كانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية
او مكتسبة لما فقدنا شيئا او لما حصلنا بشئ لان النظري انما يكتسب من معارف اخرى سابقة فلو

على وجه هو هو كثبوت العرض للبياض في قولنا البياض عرض او ثبوت شئ مع شئ على وجه
الاستصحاب كثبوت قولنا كانت الشمس طالعة مع قولنا النهار موجود في قولنا ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود او ثبوت مباينة الشئ عن الشئ على وجه الانفصال كالانفصال قولنا
هذا العدد زوج عن قولنا هذا العدد فرد في نحو قولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان
يكون فردا فعلى هذا يعقل شئ لا يلحقه الحكم يسمى تصورا او يعقل شئ يلحقه الحكم يسمى تصديقا وبينهما
انفصال حقيقي على منع اجتماعهما ولا ارتفاعهما عن التعقل ولا يلزم خروج تصور كل
من الطرفين عن التصور ودخوله في التصديق لان تصور كل من الطرفين يعقل شئ وحده
اى لا يلحقه حكم فيكون خارجا عن التصديق داخلا في التصور ولا يلزم ان يكون تصور المحكوم
عليه مع الحكم تصديقا لان تصور المحكوم عليه لا يلحقه حكم قوله وكلاهما اى كل واحد من التصور
والتصديق ينقسم الى بديهي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر والى كسبي يحتاج الى نظر
وفكر على معنى ان البعض من كل منهما بديهي والبعض من كل منهما كسبي مثال التصور البديهي
تصور الوجود والعدم مثال التصديق البديهي الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان و
لا يرتفعان مثال التصور الكسبي تصور الملك والجن ومثال التصديق الكسبي العلم بحدوث
العالم وقدم الصانع وفي تعريف التصديق البديهي بانه الذي لا يتوقف حصوله على نظر
وفكر نظر لان التصديق البديهي قد يتوقف حصوله على نظر وفكر بان يكون كل من طرفيه
او احدهما كسبيا والاولى ان يقال التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف جزم العقل بالنسبة
الواقعة بين الطرفين بعد تصورهما على نظر وفكر والبديهي بهذا المعنى يتناول المشاهدات
وهي قضايا يستفاد العلم بها من الحس الظاهر ويسمى محسوسات مثل حكمنا بوجود
الشمس او من الحس الباطن ويسمى قضايا اعتبارية مثل حكمنا بان لنا خوفا وغضبا ومنهم
من فسر التصديق البديهي بانه الذي يقتضيه العقل عند تصور طرفيه من غير استعانة بشئ ويسمى
الاول ضروريا فالبديهي بهذا التفسير اخص من الضروري مطلقا وبالتفسير الذي ذكر

...ت دنیی سراسر خورده گیر هر نفاشا که نگردی گره گیر چون نانز دالدنیا بابد اد ... بدست آورده گیر

أولًا مراد فيه وينبغي أن يراد بالتصديق البديهي في هذا التقسيم ما هو مرادف للضروري
وإلّا لم ينحصر التصديق في البديهي والكسبي ولمّا كان كثير من المحققين جعلوا التصديق حكمًا والمصـ
جعل التصديق في التقسيم تعقّل الشيء مع الحكم عليه نفيًا أو إثباتًا ذكره في مثال التصديق البديهي الحكم بأنّ
النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان تنبيهًا على أنّ الحكم هو التصديق عند طائفة وجعل التصديق في التقسيم
عبارة عن تعقّل الشيء مع الحكم بأجمعها تنبيهًا على أنّ المختار عنده جعل التصديق عبارة عن تعقّل الشيء مع الحكم
وإنّما قلنا إنّ البعض من كلّ من التصوّر والتصديق بديهي والبعض من كلّ منهما كسبي لأنّه لو لم يكن
كذلك لكانت التصوّرات والتصديقات بأسرها ضرورية أو مكتسبة وكلّ منهما باطل أمّا الأوّل فلأنّه لو كانت
التصوّرات والتصديقات بأسرها ضرورية لما فقدنا شيئًا منهما أي لكون الكلّ حاصلًا لنا بلا نظر وفكر
واللازم باطل فإنّ كثيرًا من التصوّرات والتصديقات غير حاصل لنا بلا نظر وفكر وأمّا الثاني فلأنّه لو كانت
التصوّرات والتصديقات بأسرها مكتسبة لما حصل علينا شيء منها واللازم باطل فإنّ كثيرًا من التصوّرات
والتصديقات قد تحصل علينا بيان الملازمة أنّ النظر إنّما يكتسب من معارف أخرى سابقة فلو كانت
التصوّرات والتصديقات بأسرها مكتسبة لزم استناد كلّ منها إلى غيره إمّا في موضوعات متناهية فيلزم
الدور ضرورة لزوم عود الكسب فيه منها إلى ما توقّف عليه وإمّا في موضوعات غير متناهية فيلزم
التسلسل لا إلى غير النهاية وكلّ من الدور والتسلسل يستلزم امتناع تحصيل شيء من التصوّرات والتصديقات
أمّا الدور فلأنّه ح يتوقّف تحصيل شيء على ما يتوقّف عليه فيتوقّف تحصيل الشيء على نفسه لأنّ المتوقّف
على المتوقّف على الشيء متوقّف على ذلك الشيء وما يتوقّف على نفسه امتنع حصوله وأمّا التسلسل فلأنّ تحصيل
شيء من التصوّرات والتصديقات يتوقّف ح على تحصيل ما لا نهاية له في العقل وحصول ما لا نهاية له
في العقل مح لامتناع إحاطة الذهن بما لا يتناهى والموقوف على المح مح فتحصيل شيء من التصوّرات
والتصديقات مح وقد اعترض على التصوّر بأنّه إن كان المراد تصوّر الشيء بحقيقته نختار أنّ الكلّ
كسبي ولزوم الدور أو التسلسل مم لم لا يجوز انتهاء التصوّر بحقيقته في الاكتساب إلى التصوّر بوجه ما
لا يقال الذكر الوجه حقيقة فإنّه عرض من عوارضه والعوارض لها حقيقة والغرض أنّ تصوّرات

بيانه بان يمكنه لزم استناد كل نظرى الى غير فى موضوع متناهيه او غير متناهيه فيلزم الدور او التسلسل

الحقيقة مكتسب فيلزم الدور او التسلسل لانا نقول انما يلزم الدور او التسلسل لو توقف اكتساب تصور الشئ
بالحقيقة على تصور حقيقة معرفه وهو ممنوع اذ يجوز ان يكتسب تصور الشئ بالحقيقة من تصور شئ آخر بوجه ما
وان كان المراد تصور الشئ بوجه ما نختار ان الكل ضرورى اذ كل شئ يتوجه اليه العقل متصور
بوجه ما فان قيل نعنى بالتصور اعم من ان يكون بالحقيقة او بوجه ما ونعنى تسلطا بان يكون البعض
بوجه ما والبعض بالحقيقة اجيب عن الاول بان العام فى ضمن الخاص وقد ابطلناه وعن الثانى
بانا نختار ان الكل ضرورى والجواب عن اصل الشبهة انا نعنى بكل التصورات كل
واحد مما صدق عليه انه تصور اعم من ان يكون بالحقيقة او بوجه ما على وجه يشمل جميع افراد
التصور بوجه ما وجميع افراد التصور بالحقيقة ولا يلزم من بطلان كل واحد من القسمين منفردا
عن الآخر بطلان هذا فانه لو كان الكل ضروريا بهذا المعنى يكون جميع افراد التصور الشامل
لجميع افراد التصور بوجه ما ولجميع افراد التصور بالحقيقة ضروريا فلا يكون شئ منهما مفقودا ولو
كان بهذا المعنى كسبيا يلزم الدور او التسلسل واعترض ايضا بانه على تقدير ان يكون الكل مكتسبا
تكون القضايا المذكورة فى بطلان هذا القسم مكتسبة فلا يمكن الاحتجاج على بطلان هذا
القسم لانه فى كل قضية يذكر فى بطلان هذا القسم مكتسبة فيمتنع انتهاء عنها ويلزم الدور او التسلسل
فلا يتم الاحتجاج واجيب بان القضايا المذكورة فى بطلان هذا القسم معلومة فى نفس الامر فان
كانت معلومة على تقدير كون الكل مكتسبا تم الاحتجاج سالما عن المنع والا يلزم انتفاء هذا
التقدير لاستلزامه خلاف ما فى نفس الامر وقيل لا نم انه اذا لم يكن معلومة يلزم انتفاء هذا التقدير
قوله لاستلزامه خلاف ما فى نفس الامر قلنا لا نم انه يستلزم خلاف ما فى نفس الامر وانما يلزم ذلك لو كان
انتفاء المعلومية لازما لهذا التقدير وهو ممنوع واجيب بان هذه القضايا معلومة فى نفس الامر
فان كان هذا التقدير واقعا فى نفس الامر يكون واقعا مع معلوميتها لان ما هو الواقع فى نفس الامر
واقع مع جميع الامور الواقعة فى نفس الامر فيتم الاحتجاج سالما عن المنع والا يلزم المط وهو انتفاء
كون الكل كسبيا فى نفس الامر ويمكن دفع الاعتراض بوجه آخر وهو ان يقول المعترض لو كان
الكل

والنظر ترتيب امور معلومة على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور يسمى معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى تصديق سميت حجة ودليلا منه

فالكل مكتسبا يكون النقض بالمذكورة في بطلانه مكتسبة ان اريد به انها تكون مكتسبة في نفس الامر لانه لا يلزم من تقدير كون الكل مكتسبا كونها مكتسبة في نفس الامر فيتم الاحتجاج وان اريد به انها تكون مكتسبا على التقدير فمسلم ولكن الاحتجاج موقوف على معلومية انها في نفس الامر لا على كونها غير مكتسبة على هذا التقدير ولقائل ان يقول لا نسلم ان السلسلة في هذه الصورة مع قولكم يلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى وهو محال قلنا ان اردتم انه يلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى على سبيل التعاقب فلزومه مسلم وامتناعها ممنوع وان اردتم به احاطة الذهن بما لا يتناهى دفعة واحدة فامتناعها مسلم ولزومها ممنوع فان المعارف السابقة معدات للاحقة ولا يجب بقاء الاسباب المعدة مع المسببات لجواز انتفاء المعد بعد وجود المسبب لا يقال نبين امتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى بطريق آخر وهو ان حصول اللاحق متوقف على حركة فكرية والحركة الفكرية لا تقع الا في زمان فاحاطة الذهن بما لا يتناهى يتوقف على انقضاء ازمنة لا نهاية لها وهو محال لان الزمان من اول وجود النفس متناه لانا نجيب بانه يتوقف البيان على بطلان التناسخ وحدوث النفس فيتم البيان على مذهب الحكيم والاولى ان يقال في بطلان هذا القسم لو كانت التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لما حصل لنا شيء منها بلا نظر وفكر واللازم باطل فانه قد حصل لنا كثير من التصورات والتصديقات بلا نظر وفكر قال والنظر ترتيب امور معلومة اقول لما ذكر ان البديهي هو الذي لا يحتاج الى نظر وفكر احتاج الى تعريف النظر والفكر والفكر يطلق على معان منها حركة النفس بالقوة التي مقدم البطن الاوسط من الدماغ اي حركة كانت اذا كانت في المعقولات فانه اذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلا وتلك القوة واحدة تسمى بالاعتبار الاول مفكرة وبالاعتبار الثاني متخيلة وهذه الحركة واقعة في مقولة الكيف فان الحركة في الكيف كما تقع في الكيفية المحسوسة تقع في الكيفية النفسانية بان يرتسم المخزونات الباطنة في النفس شيئا بعد شيء عند الاستعراض ولا شك ان النفس يلاحظ الامور عند الاستعراض فالحركة هي الفكر والملاحظة هي النظر ولتلازمهما اطلق اسم احدهما على الآخر فاستعملا استعمال المترادفين وقد يطلق الفكر على معنى ثان اخص مما ذكره وهو حركة النفس

واما هذا الترتيب بهذا التفسير اخص من التاليف لانه اسم جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد لكن ليس لبعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتاخر فعلم من هذا ان التاليف اعم من الترتيب

في المعقولات مبتدئة من المطالب مستوضحة للمطلب الحاضرة عنده طالبة مباديه المؤدية اليه الى ان تجد ما دونها
فيترجع منها الى المطلوب والفكر بهذا الطريق هو الذي يترتب عليه العلوم الكسبية وملاحظة المعاني الحاضرة عنده لا
على الوجه المذكور يسمى ايضا نظرا وقد يطلق اسم احدهما على الآخر ايضا بهذا الاعتبار وكان المص لنظر
لما كان ترتيبها مغنيا فجمع بينها وقد يطلق الفكر على الحركة من المطالب الى المبادي من غير ان ينضم اليها الرجوع منها
اليه ولما كان العلوم المكتسبة موقوفة على الفكر بالمعنى الثاني والترتيب على الوجه الحاصل لزم بين له رسمه
المص ح والترتيب جعل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة
الى البعض بالتقدم والتاخر في الرتبة العقلية فهو اخص من التاليف لان التاليف لم يعتبر فيه النسبة
قوله امور اراد به اثنين فصاعدا قوله معلومة اي متصورة او مصدق بها تصديقا يقينيا او غيره ليتناول
النظر الواقع في التصور والتصديق الشامل لليقين والاعتقاد والظن قوله على وجه يؤدي الى استعلام
ما ليس بمعلوم لتكون التعريف مخصوصا بالنظر والفكر بالمعنى الثاني وهذا التعريف باعتبار العلل الاربع
المادية والصورية والفاعلية والغائية وليس المراد بالتعريف بالعلل الاربع ان تجعل العلل انفسها
معرفا فانه لا يصح ضرورة لزوم صدق المعرف على المعرف والعلل لا تصدق عليه بل المراد ان تجعل
المعرف محمولا على المعرف باعتبار العلل فيكون التعريف للشيء المركب باعتبار وجوده لان غير
المركب لا يتصور له العلل المادية والصورية وغير الموجود لا يتصور له الفاعل والغاية فيكون التعريف
رسما لان المحمولات على الشيء باعتبار العلل محمولات باعتبار الامور الخارجة عن الشيء والمحمولات التي تكون
باعتبار الامور الخارجة لا تكون ذاتية فيكون التعريف رسميا وقوله ترتيب امور معلومة خاصة ماخوذة
من العلل المادية والصورية والفاعلية واحد منها وهي المادية مذكورة بالمطابقة والاخريان بالالتزام
وقوله على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم خاصة ماخوذة من العلة الغائية وتلك الامور المرتبة ان
كانت موصلة الى التصور تسمى معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى التصديق تسمى حجة
ودليلا والاول كالحيوان الناطق الموصل الى تصور الانسان والثاني كقولنا العالم ممكن وكل ممكن
له سبب الموصل الى التصديق بقولنا العالم له سبب وقدم المص التعريف الشارح على الحجة في الوضع لتقدمه

الفصل الثاني في الاقوال الشارحة وفيه مباحث الاول في شرائط المعرف معرف الشيء ما يستلزم معرفته معرفة فيكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف فلا يعرف الشيء بالمساوي له في الظهور

وقال بعض المشايخ معرف الشيء ما يستلزم معرفته معرفة الشيء سواء كان بمعض اعتباراته او بكنهه

على الحد بالطبع لتناسب الوضع الطبع والتقدم بالطبع هو كون الشيء بحيث يتوقف عليه غيره فلا يكون مؤثرا فيه كتقدم الواحد على الاثنين فان الاثنين متوقف على الواحد ولا يكون الواحد مؤثرا فيه والقول الشارح بالنسبة الى الحجة كذلك لان القول الشارح من قبيل التصور والحجة من قبيل التصديق والتصور مقدم على التصديق طبعا اذ كل تصديق يتوقف على تصور طرفيه وتصور التأليف بينهما ضرورة امتناع الحكم عند الجهل باحد هذه الثلثة فلا يكون هذه التصورات مؤثرة في التصديق قوله الفصل الثاني في الاقوال الشارحة وذكر فيه ثلثة مباحث الاول في شرائط المعرف معرف الشيء ما يستلزم معرفته معرفة الشيء والمراد بمعرفة الشيء المعرفة التي هي اعم من المعرفة الحاصلة من التعريف الحدي ومن المعرفة الحاصلة من الرسمي ليتناول لهما هذا التعريف لكن على هذا التعريف يلزم ان يكون المحدود والمرسوم معرفا للحد والرسم لانه يصدق على المحدود والمرسوم ان معرفته مستلزمة لمعرفة الحد والرسم اللهم الا ان يراد بالاستلزام استلزام السبب للمسبب لكن الاستلزام اعم من استلزام السبب للمسبب وبالعكس ولا دلالة له للعام على الخاص وقيل معرف الشيء ما يكون معرفته سببا لمعرفة الشيء وهذا انما يستقيم على راي من يجوز التعريف بالمفرد واما من لم يجوز التعريف بالمفرد فلا يصح هذا التعريف لعدم اطراده فانه يصدق على الخاصة اللازمة البينة البسيطة التي تكون معرفتها سببا لمعرفة ذي الخاصة والحق ان التعريف بالمفرد لا يصح لان الشيء المطلوب تصوره بالنظر يجب ان يكون متصورا بوجه ما والا امتنع طلبه ولا بد من تصور سابق منه التصور المطلوب وذلك التصور غير التصور بوجه ما وللتصور بوجه مدخل في التصور المطلوب فوجب تحقق التصورين في وقوع التصور المطلوب فلا يصح التصور المطلوب بمفرد فالموقع للتصور المطلوب مؤلف فمعرف الشيء قول يفيد تصور الشيء مخرج به الحجة قيل لو احتاج المعرف الى معرف لتسلسل واللازم باطل بيان الملازمة انه لو احتاج المعرف الى معرف لاحتاج معرف المعرف الى معرف او يتسلسل وايضا لو كان للمعرف معرف يلزم الدور ويقال لان شرط المعرف مساواته للمعرف لكنه اخص منه لانه معرف خاص ضرورة كونه معرفا للمعرف فلا يصح التعريف ويجاب عن الاول بان معرف المعرف مندرج تحت المعرف المطلق من حيث هو معرف وممتاز عن سائر المعرفات باضافته الى المعرف المطلق فا

الثاني في اقسام المعرف
الثالث في بيان ما يتوقف و...
البحث الاول في شرائط المعرف

لا العكس

قوله ان ارادة المعرفة ... لان القول هو المركب والمعرف مركب كما عند قوم وغاية عند الآخرين والصحيح ... المعرف من اقسام ... ترتيب امور معلومة ... ذلك لا ينبغي ... بالمعرف فلو كان

والخفاء كما قيل الزوج عدد ليس بفرد ولنفسه مثل الحركة نقلة والانسان حيوان بشر وبالاخفى منه

متن

فاذا عرفنا مطلق المعرف يلزم معرفته معرفة من حيث هو معرف واضافته الى المعرف ايضا معلومة
معلوم عند معرفة المتضايفين فيصير المجموع معلوما فلا يحتاج الى معرف آخر وفيه نظر لان المجموع المركب
من المعرف مع الاضافة معرف بالاجزاء اعني المعرف والاضافة وهو لا يلزم من كون الجزئين معلومين
بالقوة كون المجموع منهما كذلك فيحتاج الى معرف والجواب الحق ان هذا التسلسل في الامور الا
عتبارية فينقطع بانقطاع اعتبار العقل فان العقل قد يعتبر معرف المعرف من حيث انه معرف
وبه تعرف المعرف وبهذا الاعتبار لا يحتاج الى معرف آخر وقد يلتفت العقل الى نفسه وينظر اليه
من حيث هو يحتاج الى معرف ولا يعتبر العقل على هذا الوجه واما فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار
العقل على هذا الوجه والجواب عن الثاني انه يجوز ان يكون الشيء باعتبار ذاته مساويا وبالشيء
وباعتبار عارض من عوارضه اخفى منه ومعرف المعرف كذلك فانه باعتبار ذاته مساو للمعرف
وباعتبار انه معرف خاص اخفى منه وحملنا باعتبار انه مساو ومعرف للمعرف لا باعتبار انه اخفى منه
ومعرف الشيء يجب ان يكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف لان العلم بالمعرف سبب للعلم
بالمعرف والسبب سابق على المسبب واذا كان العلم بالمعرف سابقا على العلم بالمعرف يجب ان
يكون باعتبار اجلى منه فلا يصح تعريف الشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء لانه يكون ما جعل
معرفا بحالة لا اعلم علم المعرف ولا اجلى كما قيل الزوج عدد ليس بفرد فان ما ليس بفرد مساو
للزوج في الجلاء والخفاء ولا يصح ايضا تعريف الشيء بنفسه والا يلزم ان يكون العلم به قبل العلم به
فيلزم تقدم الشيء على نفسه سواء جعل المعرف نفس المعرف فقط كقولهم الحركة اي الانتقال نقلة او جعل
نفس المعرف مع غيره كقولهم الانسان حيوان بشر الاول مثال للعرض والثاني للجوهر ولا يصح
تعريف الشيء بما هو اخفى منه سواء توقف الاخفى على المعرف او لم يتوقف واذا توقف عليه فاما بمرتبة
واحدة وهو الدور المصرح او باكثر من مرتبة واحدة واما اذا توقف عليه بمرتبة واحدة فكتعريف
الشمس بانها كوكب نهاري ثم تعريف النهار بانه زمان طلوع الشمس فوق الافق اما اذا توقف
عليه باكثر من مرتبة واحدة فكتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه عدد منقسم

جهل المعرف

وهو الدور الصريح

سواء كان توقف عليه بمرتبة واحدة كتوقف الشمس بانها كوكب نهاري والنهار بانه زمان طلوعها او بمراتب كتوقف الاثنة
بانه زوج اول ثم توقف الزوج بانه المنقسم بمتساويين ثم
المتساويين بالشيئين ثم توقفهما با

بتساويين ثم توقف المتساويين بالشيئين الذين لا يفضل احدهما على الآخر ثم توقف الشيئين
بالاثنين واما التعريف بالاخفى الذي لم يتوقف على المعرف فكما يقال النار ركن شبيه بالنفس
والنفس اخفى من النار لكن لم يتوقف معرفة النفس على معرفة النار وينبغي ان يقدم الاعم في التعريفات
لشهرته وظهوره لان شروط الاعم ومعانداته اقل من شروط الاخص
ومعانداته فان كل ما هو شرط للعام ومعاند له فهو شرط للخاص ومعاند له من غير عكس وكلما
كان اقل شروطه ومعانداته اكثر وجودا عند العقل فيكون اشهر واظهر عند العقل والاظهر
عند العقل يجب تقديمه لان المتعلم يدركه اولا ثم ينتقل الى الاخص قيل انما يجب تقديم الاعم
في الحدود التامة لان الاعم فيها هو الجنس وهو يدل على شيء مبهم غير محصل بنفسه وتحصيله الاخص
الذي هو الفصل فاذا لم يتقدم الجنس يختل الجزء الصوري في الحد فلا يكون تاما مشتملا على جميع
الاجزاء واما في غير الحد التام فتقديم الاعم اولى وليس بواجب وفيه نظر فان جميع الذاتيات في الحد
التام ليس الا الجنس والفصل التي بينهما وهذا المعنى تحقق سواء قدم الجنس على الفصل او اخر فان
تقديم الجنس على الفصل ليس بالجزء الصوري للحد التام حقيقة وذلك لان تقديم الجنس على الفصل
اضافة عارضة للجنس بالقياس الى الفصل والاضافة العارضة للشيء بالقياس الى غيره متاخرة
عنهما موقوف عليهما فلا يكون مقومة لماهية الجنس والفصل ولا لوجه منها الاجمالي الوحداني
ولا الوجه منها التفصيلي فلا يكون جزءا صوريا للحد التام لا يقال ما ذكرتم يفيد ان تقديم الجنس على
الفصل ليس بجزء صوري للجنس والفصل ولا يلزم ان لا يكون جزءا صوريا للحد التام فانه يجوز
ان يكون للحد التام مادة هي الجنس والفصل وصورة هي تقديم الجنس على الفصل لانا نجيب بان
الحد التام عبارة عن جميع ذاتيات المحدود ومطابق له وكل ما لا يكون جزءا حقيقيا للمحدود لا يكون جزءا
للحد التام وكل ما يكون جزءا للحد التام يكون جزءا للمحدود وتقديم الجنس على الفصل ليس بجزء للمحدود
فلا يكون جزءا للحد التام والا لكان جزءا للمحدود واطلاق الجزء الصوري على تقديم الجنس على الفصل
بطريق المجاز ولا يلزم من وجوب تقديم الجنس على الفصل كونه جزءا صوريا له لجواز ان يكون

مثل النار ذكي شبيه بالنفس وينبغي ان يقدم الاعم
لشهرته وظهوره ويجتنب عن الالفاظ
الغريبة والمجازية والتكرار مثل
ان يقال العدد كثرة مجتمعة

شرح لما كان وجوب تقديم الجنس على الفصل باعتبار الاستلزام ووجوب تقديم الفصل على الجنس
باعتبار الفصل لا يقتضي ان يكون تقديم الجنس على الفصل لاول الاعتبارين وتقديم الفصل
على الجنس لثانيهما جزءا صوريا للماهية المتقومة بهما ولكن ان العام ينبغي ان يقدم على الخاص
في التعريف سواء كان العام جنسا او عرضا عاما وسواء كان الخاص فصلا او خاصة لان الخاص
يفيد التميز والتميز لا يحصل الا بعد الاشتراك فلا بد من اعتبار المشترك اولا حتى يتصور التميز
وينبغي ان يجتنب في التعريفات عن الالفاظ الغريبة التي لا يكون استعمالها مشهورا او يختلف بحسب
قوم دون قوم ويقابلها المعتادة وعن الالفاظ المجازية اي الالفاظ المستعملة في غير ما وضعت له لعلائق
بينها لانها محتاجة الى كشف وبيان فيلزم احتياج القول الشارح الى قول شارح وينبغي ان
يجتنب عن التكرار من غير ضرورة او حاجة سواء كان المكرر بعض الحد مثل ان يقال العدد كثرة
مجتمعة من الاحاد والمجتمعة من الاحاد نفس الكثرة او بعض اجزاء الحد مثل الانسان حيوان جسماني
ناطق فان الحيوان يؤخذ في حده الجسم حين يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فقد كرر
الجسم الذي هو بعض اجزاء حد الانسان واما التكرار بحسب الضرورة فهو الذي لو لم يقع لم يبق
التعريف صحيحا مثل التكرار الذي يقع في تعريف المتضايفين فهما اللذان يكونان معا في التعقل
والوجود مثل الابوة والبنوة فانه لا يتقرر للواحد منهما ثبوت الا عند ثبوت الاخر وكذا لا يعقل
كل منهما الا عند تعقل الاخر فيجب ان يعرف كل واحد منهما بايراد السبب الذي يقتضي كونهما
متضايفين ليتحدا معا في العقل ويخص البيان بالذي يراد تعريفه منهما فحينئذ يقع تكرار
للسبب حتى يلزم منه تخصيص البيان بالمقصود منهما بالتعريف مثل ان يقال الاب حيوان
يتولد من نطفة حيوان اخر من نوعه من حيث يتولد من نطفة حيوان اخر من نوعه فالحيوان
هو الذات الذي هو معروض اضافة الابوة والاخر الذي هو نوعه هو ذات الابن هو معروض
اضافة البنوة وقد اخذا عاريين عن الاضافة والتولد من نطفة سبب تضايفهما ومن حيث
يتولد من نطفة تكرار ضروري للسبب لذكر السبب لحوق الاضافة الى الحيوان الذي هو معروض

الاول | الذي | وض

اعلم ان تقديم الجنس على الفصل واجب من وجه وتقديم الفصل على الجنس واجب من وجه اما وجوب تقديم الجنس من وجه فلان كل ماهية مركبة اما جنس على الفصل فاذا وجب تقديم الجنس على الفصل واما وجوب تقديم الفصل على الجنس فلان كل فصل ... بدل ... فالمحصل مقدم على المحصل فاذا يجب تقديم الفصل على الجنس

١٠

كثيرا ما يجتمع من الاحاد والانسان حيوان جسماني ناطق اللهم الا اذا دعت اليه ضرورة وذلك في تعريف المتضايفين مثل الاب حيوان يتولد
من نطفته حيوان آخر من نوعه من حيث يتولد من نطفته شخص آخر او حاجة كما في قولهم الانف الافطس البحث الثاني اقسام المعرف معرف الشيء

هذه

الابوة وتكراره لتخصيص السائل فان الاب انما يكون مضافا الى الابن من هذه الحيثية فلو لم يتكرر لم يكن
التعريف صحيحا لانه قد يصدق الحد على الابن لان الابن قد يكون كذلك فلا يكون الحد مطردا فلا يكون
صحيحا واما اذا كرر لم يصدق الحد على الابن فان الابن وان كان حيوانا يتولد من نطفته
شخص آخر من نوعه لكن لا يكون ابا من الحيثية بل انما يكون من حيث هو تولد من نطفة شخص آخر
من نوعه فيصح الحد بتكرار بعض اجزائه ولا يصح بدونه واما التكرار بحسب الحاجة فهو التكرار
الذي لو لم يقع لكون التعريف صحيحا لكن لم يكن كاملا وقد جعل كثير من المنطقيين تعريف المركب
من الذات والعرض الذاتي له من هذا القبيل كما في قولهم الانف الافطس انف ذو تقعير لانه يكون
ذلك التقعير الا في الانف فصار الانف والتقعير مكررا وهذا التكرار انما يكون بسبب الحاجة
فانه لو لم يقع تكرار في التعريف يكون صحيحا فانه يجوز ان يقال في تعريف الانف الافطس هو شيء
ذو تقعير يختص بالانف فيكون التعريف صحيحا للسؤال لكن لا يكون كاملا لان السؤال عن
الانف الافطس فاحتاج المجيب الى هذا التكرار ليكون الجواب مطابقا للسؤال فاذا لم يكرر لم يكن
كاملا فان قيل لا فرق بين الحاجة والضرورة اذ المسؤول عنه فيهما ان كان هو المعروض فقط
فلا حاجة الى التكرار ولا ضرورة وان كان المعروض مع العارض فالتكرار ضروري في محل الحاجة
ايضا والا اختل التعريف واجيب بان بينهما فرق فان التكرار الضروري هو الذي لو لم
يتكرر لم يبق التعريف صحيحا والتكرار في محل الحاجة هو الذي لو لم يتكرر لم يكن التعريف تاما
والحق ان هذا النوع من المركب وهو المركب من الذات والعرض الذاتي له يكون التكرار في
تعريفه ضروريا باعتبار ان السائل سؤاله عن المجموع فيجب ان يكرر الذات مرة لتعريفه
ومرة لتعريف العرض الذاتي وليس بضروري في نفس الامر لانه لو كان السؤال عن الذات
او عن العرض الذاتي وحده لم يكن هناك حاجة الى التكرار لكن احتاج المجيب الى هذا التكرار
ليكون جوابه مطابقا للسؤال قال البحث الثاني في اقسام المعرف معرف الشيء
يجب ان يساويه في العموم والخصوص اي في الصدق بمعنى انه يجب ان يصدق المعرف على كل

اي يكون التكرار فيه محتاجا اليه

فالموضع الذي اختل فيه التعريف بعدم التكرار موضع الضرورة والموضع الذي لم يختل التعريف بعدمه بان يكون صحيحا لا بانه يكون تاما فالموضع موضع الحاجة فافهم الالفاظ

لا بد وان يساويه في العموم والخصوص ليشمل جميع افراده ويميزها عن غيرها فلا يخلو من ان يكون داخلا فيها او خارجا عنها او مركبا منهما والاول اما ان يكون جميع اجزائه وهو الحد التام او لم يكن وهو الحد الناقص والثاني ان كان المميز داخلا

11

ما يصدق عليه المعرف وهو الاطراد والمنع وبالعكس اي يجب ان يصدق المعرف على كل ما يصدق عليه المعرف وهو الجمع والانعكاس لانه لو لم يكن مساويا له في الصدق لكان مباينا له او اخص منه من وجه او اخص منه مطلقا او اعم منه مطلقا والكل باطل اما الاول والثاني فلان المعرف يجب ان يكون تصوره مستلزما لتصور المعرف والمباين والاخص من وجه لا يكون كذلك واما الثالث فلان الاخص مطلقا لا يشمل جميع افراد المعرف فيكون اقل وجودا وما هو اقل وجودا اخفى والاخفى لا يصلح للتعريف واما الرابع فلان الاعم مطلقا لا يميز ماهية المعرف عن غيرها لانه مشترك بينها وبين غيرها والمشترك بين الشيئين لا يميز احدهما عن الآخر ولان تصور الاعم مطلقا غير مستلزم لتصور الاخص فان تصور الحيوان والماشي غير مستلزم لتصور الانسان اذا عرفت ذلك فنقول المعرف على اربعة اقسام حد تام وحد ناقص ورسم تام ورسم ناقص ووجه الحصر في هذه الاربعة ان المعرف الذي هو غير المعرف ومساو له في الصدق لا يخلو من ان يكون داخلا في المعرف او خارجا عنه او مركبا منهما والاول وهو ان يكون المعرف داخلا في المعرف اما ان يكون المعرف جميع اجزاء المعرف وهو الحد التام كالحيوان الناطق في تعريف الانسان او لم يكن المعرف جميع اجزاء المعرف وهو الحد الناقص كالجسم النامي الناطق او الجسم الناطق او الجوهر الناطق في تعريف الانسان والثاني وهو ان يكون المعرف خارجا عن المعرف هو الرسم الناقص كالماشي المنتصب القامة في تعريف الانسان والثالث وهو ان يكون المعرف مركبا من الداخل والخارج ان كان المميز داخلا اي يكون المميز فصلا فهو ايضا حد ناقص ايضا كالماشي الناطق في تعريف الانسان وان كان بالعكس اي يكون المميز خارجا فهو الرسم التام ان كان الداخل الجنس القريب كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان وان كان الداخل غير الجنس القريب فهو الرسم الناقص ايضا كالجسم النامي الضاحك او الجسم الضاحك او الجوهر الضاحك في تعريف الانسان وظاهر كلام المصنف ان يكون المميز الخارجي مع اي جنس كان قريبا او بعيدا يسمى رسما تاما وح يجوز ان يكون الرسم التام اكثر من واحد وعلى ما ذكرنا لا يكون الرسم التام

احد المتباينين الى الآخر كنسبته الى غيره فيكون معرفه كسبا لمعرفة المباين الآخر دون غيره ترجيح بلا مرجح

اي على واحد من اجزائه

كالحيوان الضاحك والجسم النامي الضاحك

فلا يسمى ناقصا ايضا وان كان بالعكس كما اذا تركب من الجنس ولا يسمى رسما تاما واعرض

الا واحدا كما ان الحد التام لا يكون الا واحدا واما الحدود الناقصة والرسوم الناقصة فيجوز
ان يكون متعددة قال واعتبر من علله ولا بان بمجموع اجزاء الشيء عنه اقول اعترض الامام على التعريف
من وجهين الاول ان تعريف الشيء مح لان تعريفه بنفسه مح وح التعريف اما بالداخل او بالخارج
او بالمركب منهما والاول اما ان يكون الداخل جميع الاجزاء او بعضها وكل منهما بط اما جميع
الاجزاء فلان مجموع اجزاء الشيء نفسه فتعريف الشيء بجميع اجزائه تعريف الشيء بنفسه وهو مح واما
بعض الاجزاء فلان الجزء انما يعرف الكل اذا عرف شيئا من اجزائه والا لكان جميع الاجزاء غنية عن
التعريف وهو قابلية ذلك الجزء الذي فرض انه معرف للشيء واذا كان جميع اجزاء الشيء معلوما
فلا يكون ذلك الجزء معرفا له هذا خلف فيثبت ان الجزء انما يعرف الشيء اذا عرف شيئا من اجزائه فذلك
الجزء المعرف اما ان يكون هو الجزء المعرف فيلزم تعريف الشيء بنفسه او ما هو خارج عنه فيلزم التعريف
بالخارج والتعريف بالخارج مح لان الخارج انما يعرف الشيء اذا عرف اختصاصه به لان الوصف
الذي لا يختص بالشيء لا يصلح لتعريفه فاذا لم يعرف اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فلا
يفيد معرفته والاختصاص هو ثبوت الوصف للشيء وانتفائه عن غيره فمعرفة الاختصاص تتوقف
على معرفة الشيء ومعرفة ما يغايره من الامور الغير المتناهية اذ يمتنع معرفة الاختصاص مع الجهل
بالشيء وبما عداه فان الاختصاص هو ثبوت الوصف للشيء وانتفائه عما عداه فيتوقف معرفته
على معرفة الشيء وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية وذلك مح فانه يلزم من معرفة الشيء
الدور لانه ح يتوقف معرفة الشيء على تعريف الخارج اياه وتعريف الخارج اياه يتوقف على معرفة
اختصاصه بالشيء ومعرفة اختصاصه به تتوقف على معرفة الشيء فيلزم الدور ومن معرفة ما عداه
من الامور الغير المتناهية احاطة الذهن بما لا يتناهى لان ما عداه غير متناه والمركب من الداخل
والخارج خارج لان المركب من الداخل والخارج لا يكون نفس الشيء ولا داخلا فيه والا يلزم
ان يكون الخارج داخلا لان الخارج جزء من المركب منه ومن الداخل وجزء الجزء داخل
المركب من الداخل والخارج لا يكون خارجا والا يلزم ان يكون الجزء الداخل خارجا لان

لانا نقول دخول المركب في الشيء يوجب دخول كل جزء منه فيه واما خروجه عن الشيء لا يوجب خروج
كل جزء منه عنه فيلزم من بطلان التعريف بالخارج بطلان التعريف بالمركب من الداخل
والخارج قال ان الشيء المطلوب تصوره ان كان مشعورا به امتنع تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل
وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لامتناع توجه الطلب نحو ما لا يشعر به قال واجيب عن الاول اقول
اجيب عن الاعتراض الاول بان التعريف بالداخل والخارج صحيح اما التعريف بالداخل اذا
كان جميع الاجزاء فلا نسلم ان جميع الاجزاء نفسه حتى يلزم ان يكون التعريف بجميع الاجزاء تعريفا بنفسه
فان الجزء مقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها مقدم على شيء يمتنع ان يكون نفس
ذلك الشيء حتى يلزم ان يكون التعريف بجميع الاجزاء تعريفا للشيء بنفسه واما التعريف بالداخل
اذا كان بعض الاجزاء فصحيح قوله الجزء انما يعرف الشيء اذا عرف شيئا من اجزائه قلنا لا نسلم فان
معرف الشيء ليس بواجب ان يعرف شيئا من اجزائه اصلا لجواز استغناء الاجزاء باسرها عن تعريف
الجزء ايا ما قوله اذا كان جميع الاجزاء معلومة يكون الماهية معلومة فلا يكون الجزء معرفا لها
قلنا لا نسلم ان جميع الاجزاء اذا كانت معلومة يكون الماهية معلومة فان الكل غير جميع الاجزاء
فيجوز ان يكون جميع الاجزاء معلومة ولا يكون الكل معلوما فيحتاج الكل الى التعريف وجزء يعرفه
واما التعريف بالخارج فلا نسلم انه باطل قوله الخارج انما يعرف الشيء اذا عرف اختصاصه به قلنا لا نسلم قوله
لان الوصف الذي لا يختص بالشيء لا يصلح للتعريف قلنا مسلم قوله فاذا لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم
اختصاصه به فلا يفيد معرفته قلنا لا نسلم انه اذا لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فانه يجوز
ان يكون مختصا به في نفس الامر ولم يعلم اختصاصه به فلا يحتمل عدم اختصاصه به وحينئذ يفيد معرفته فان
افادة الوصف الخارجي لمعرفة الموصوف يتوقف على كون الوصف الموقوف بحيث يلزم من تصوره
تصور الموصوف بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاص الوصف الخارجي بالموصوف وشموله له
في نفس الامر فانه لو لم يكن مختصا لكان مشتركا بين الموصوف وغيره فيكون اعم منه والعام لا يلزم
من تصوره تصور الخاص ولو لم يكن شاملا لكان اخص والاخص اخفى فلا يصلح للتعريف

لو كانت الاجزاء باسرها حتى الصورى معلومة كانت الماهية معلومة والا فحتى لم تعد التحديد ولو استلزم الخارجى تصور تصو
ان كان متصورا لكان الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف فان لم يكن متصورا امتنع التعريف به بل الجواب ان الاجزاء على الانفراد كانت م
التحديد باستحضارها مجموعة بحيث يحصل فى الذهن صورة مطابقة للمحدود وكذا الرسم ان كان مركبا واما المفرد فلا يفيد وعلى التقدير بان التو

وافادة الوصف الخارجى لمعرفة الموصوف لا يتوقف على العلم بالاختصاص والشمول فان المفيد للتصور
هو معرفة الوصف المختص الشامل لا معرفة اختصاص الوصف الخارجى بالموصوف فيجوز ان يكون
بين الوصف المختص الشامل وبين الموصوف ملازمة بينة بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصور
الموصوف وان لم يعلم اختصاصه وشموله ولئن سلم ان التعريف بالخارج يتوقف على معرفة اختصاص
الوصف الخارجى بالموصوف لكن لا نسلم لزوم الدور ومعرفة ما لا نهاية لها قوله معرفة الاختصاص
يتوقف على معرفة الموصوف وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية قلنا العلم بالاختصاص
يتوقف على العلم بالموصوف بوجه ما وعلى العلم بما عداه مما لا نهاية لها مجملا فلا يلزم الدور ولا الاحا
قال المص وهذا الجواب ضعيف فان تقدم كل واحد من الاجزاء بالطبع لا يستلزم تقدم الكل
من حيث هو كل ومجموع والدليل على مغايرة جميع الاجزاء لنفس الشىء فانه يجوز ان يكون كل واحد
من الاجزاء متقدما بالطبع والكل من حيث هو كل ومجموع لا يكون متقدما ويكون جميع الاجزا
نفس الشىء فلا يصح التعريف بجميع الاجزاء لامتناع تعريف الشىء بنفسه واما قوله معرفة الشىء ليس لو اوجب
ان يعرف شيئا من اجزائه بجواز استيعابها باسرها فقال لو كانت الاجزاء باسرها حتى الصورى
معلومة كانت الماهية معلومة لانه لو لم تكن الماهية معلومة عند العلم بجميع الاجزاء حتى الصورى
لم تفد التحديد معرفة المحدود لكنه مفيد عندكم وان كانت الماهية معلومة عند العلم بجميع الاجزاء تكون غنية
عن تحديدها اياها فلا يكون الجزء معرفا لها واما قوله فى الجواب عن التعريف بالخارج لو توقف
الموصوف يتوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصوره بعينه وذلك انما يتوقف
على اختصاصه وشموله فى نفس الامر لا على العلم بهما فقال لو استلزم الخارجى الصورة تصوره فان
كان الخارجى متصورا كان الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن الخارجى متصورا
امتنع التعريف به ثم قال المص بل الجواب ان التعريف بجميع الاجزاء معتبر فان الاجزاء على الانفراد ما
معلومة والتحديد يفيد استحضار الاجزاء مجموعة بحيث يحصل فى الذهن صورة مطابقة للمحدود
وتحقيق ذلك ان جميع الاجزاء نفس الماهية لكن جميع الاجزاء معتبرة فى الذهن على وجهين احدهما
على

واما الوهم بانا اذا تصورنا اللازم لتوقف الملازم يكون تصور الملزوم
بعد ح بان نحتاج الى تعريف الموصوف بالوصف الذى لا يستغنى عنه
فى هذا المقصود مندفع بانهم لا يقولون بمثل هذا الاستلزام تعريف

على سبيل الاجمال لجميع الاجزاء على سبيل التفصيل تعريف الشيء بنفسه بيان ذلك ان تعريف الماهية بجميع الاجزاء معناه
ان تصورات جميع الاجزاء تفيد تصور جميع الاجزاء وجميع تصورات الاجزاء عين تصور جميع الاجزاء لان تصورات
جميع الاجزاء عبارة عن جميع وجودات الاجزاء في الذهن لان تصور الشيء عبارة عن وجوده في الذهن
اعني وجود الماهية اما بالذات و بالاعتبار فان وجودات الاجزاء وجودات متعددة متعلقة
بالاجزاء بان يكون لكل جزء وجود في الذهن مغاير لوجود الآخر اما بالذات و بالاعتبار ووجود
جميع الاجزاء وجود واحد متعلق بالجميع ولا شك ان الوجودات المتغايرة المتعلقة بالاجزاء غير وجود
واحد متعلق بالجميع فتصورات جميع الاجزاء غير تصور الاجزاء فلا يلزم من التعريف بجميع الاجزاء تعريف
الشيء بنفسه فان قيل لا يخلو اما ان يكون لكل من الاجزاء وجود على حدة في الذهن فيلزم ان يكون
لكل من الجنس والفصل في الذهن وجود مغاير لوجود الآخر في الذهن فامتنع حمل احدهما على الآخر
بالمواطاة وامتنع حملهما ايضا على المجموع الحاصل منهما بالمواطاة وشرط المعرف يجب ان يكون مساويا
للمعرف في الصدق واذا لم يكن محمولا بالمواطاة امتنع ان يكون مساويا له فامتنع التعريف به واما ان يكون
الجميع موجودا بوجود واحد في الذهن فيلزم ان يكون جميع الاجزاء موجودا في الذهن بوجود
واحد فيلزم تعريف الشيء بنفسه اجيب بان لكل من الجنس والفصل وجودا مغايرا لوجود الآخر في
الذهن وامتنع حمل احدهما على الآخر بالمواطاة بهذا الاعتبار وامتنع ان يكون جميع الاجزاء بهذا الاعتبار
مساويا للماهية في الصدق لكن شرط المعرف ان يكون مساويا للمعرف في الصدق باعتبار ماهيته
لا باعتبار ماهيته بقيد الوجود وكل من الجنس والفصل وان كان له وجود مغاير لوجود الآخر ومع اعتبار
تقييده بهذا القيد لا يحمل احدهما على الآخر لكن باعتبار ان كلا منهما قد يوجد مع الآخر بوجود واحد
يصدق احدهما على الآخر وعلى تقدير ان يكون الجميع موجودا بوجود واحد لا يلزم من التعريف بالاجزاء
الموجودة في الذهن بوجود واحد تعريف الشيء بنفسه وذلك لان الوجود الواحد باعتبار تعلقه
بماهية الجنس في الذهن تصور لماهية الجنس وباعتبار تعلقه بماهية الفصل تصور لماهية الفصل وبا
عتبار تعلقه بالمجموع الحاصل من الجنس والفصل تصور للماهية فالتصورات متغايرة وان كان

بان يحصل لجميع الاجزاء وجود واحد
وبهذا الاعتبار هو الحد [illegible]
على سبيل التفصيل بان يحصل لكل جزء
وجود على حدة وجميع الاجزاء بهذا
الاعتبار حد ولا يلزم من تعريف
جميع الاجزاء على سبيل الاجمال في جميع
فتصورات جميع الاجزاء وجوداتها
في الذهن ووجودات الاجزاء في الذهن
غير وجود جميع الاجزاء في الذهن

طرو الوجود لماهية الجنس ولماهية الفصل مناف لكون الوجود واحدا والمفروض انه واحد قلت ليس المراد بالوجود الوجود الخاص للجنس والفصل [illegible]

يُعرَف ويُعرَف به الحقايق اما ان يكون بسيطا او مركبا وكل منهما اما الذي لا يتركب عن غيره او لا يتركب فالبسيط الذي لا يتركب عن غيره لا يحد ولا يحد به والذي يتركب عن غيره او لا يتركب يحد به ولا يحد كالجوهر والمركب الذي يتركب عن غيره يحد ولا يحد به كالانسان والذي يتركب عن غيره يحد ويحد به كالحيوان و كذا الرسم التام واما الرسم الناقص فيشملهما

الوجود في الذهن واما المجموع فتصور الجنس والفصل غير تصور المجموع الحاصل من الجنس والفصل ومجموع التصورين معا سوى المجموع فلا يلزم تعريف الشي بنفسه وكذا الرسم ان كان مركبا يكون مفرداته متغايرة ولم يلزم من تصور مفرداته تصور المرسوم بل يتوقف على اعتبار مجموعه بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمرسوم وكذا الحد الناقص اما المفرد فلا يفيد لانه ان كان متصورا لكون المعرف متصورا فاستغني عن التعريف وان لم يكن امتنع التعريف به والجواب عن الثاني ان توجه الطلب نحو الشي المشعور به بعض اعتباراته فلا استحالة فان الشي المطلوب بتصوره معلوم من وجه مجهول من وجه وتوجه الطلب نحو الشي ذي الوجهين لا نحو الوجه المعلوم ولا الوجه المجهول فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا طلب المجهول قال الثالث في بيان

المبحث الثالث في بيان ما يعرف و يعرف به من الحقايق الحقايق اما ان يكون بسيطا اي لا يكون لها جزء بان لا يلتئم من شيئين او اكثر او مركبة اي يكون لها جزء بان يلتئم من شيئين فصاعدا وكل واحد من البسيط والمركب اما ان يتركب عنه غيره او لا فهذه اربعة اقسام فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد لا حدا تاما ولا حدا ناقصا لان كلا من الحد التام والناقص لا يكون الا بما له جزء والبسيط لا جزء له ولا يحد به غيره ضرورة عدم كونه جزءا لغيره كالواجب لواجب فانه لا جزء له ولا هو جزء لغيره فلا يحد ولا يحد به والبسيط الذي يتركب عنه غيره لا يحد لانه لا جزء له ويحد الغير به لانه جزء لغيره كالجوهر فانه بسيط لا جزء له ويتركب عنه غيره لانه جنس للجواهر فلا يحد ويحد الغير به والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يحد لان له الغير ضرورة عدم كونه جزءا لغيره كالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق ولا يتركب ولا يتركب عنه غيره ضرورة كونه نوعا سافلا فيحد ولا يحد به والمركب الذي يتركب عنه غيره يحد لان له جزءا ويحد الغير به ضرورة كونه جزءا له كالحيوان فانه مركب من الجسم النامي والحساس ويتركب عنه غيره كالانسان فيحد الحيوان ويحد به فالحد للمركب سواء كان حدا تاما او ناقصا وكذا الرسم التام ضرورة تركبه من الجنس والخاصة واما الرسم الناقص فيشمل البسيط والمركب وكل ماله خاصة لازمة بينة غير بديهي يرتسم فكل ما هو خاصة لازمة بينة لشي غير بديهي التصور يرسم ذلك الشي بها قال الفصل الثالث في الحجج اه اقول لما فرغ من الفصل الثاني في الاقوال الشارحة شرع في الفصل الثالث في الحجج وذكر فيه تتمة مباحث الاول في انواع الحجج والثاني والثالث

المقصد الثالث في الحجة وفيه مباحث الاول في انواع الحجة الدليل ما يلزم من العلم به العلم بوجه المدلول فاما ان يستدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر ويسمى قياسا او بالعكس ويسمى استقراء تاما ان كان بجميع جزئياته وناقصا ان لم يكن

واضافه الثالث في مواد الحجج المبحث الاول في انواع الحجة وهي جمع حجة وهي الموصل القريب الى التصديق والحجة والدليل مترادفان وقد رسم الدليل بانه ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول واراد بالعلم الملزوم والعلم اللازم التصديق الشامل للظن والاعتقاد واليقين واراد باللزوم ما هو اعم من اللزوم العادي والعقلي سواء كان بينا اي بغير واسطة او غير بين اي بواسطة وقوله بوجه المدلول لا لقصد خروج الدليل المفضي الى المدلول العدمي لان المدلول العدمي له وجود في الذهن لان المدلول ما يتعلق به دلالة الدليل وهو من المركبات الخبرية المشتملة على النسبة الواقعة بين المحكوم عليه وبه اعم من الثبوت والانتفاء ولكل منهما وجود في الذهن فالدليل ما يلزم من التصديق به التصديق بوجه المدلول اعم من ان يكون المدلول من المركبات السلبية او الثبوتية ولما كان هذا التعريف بحسب المعنى لم يحتج فيه عن ذكر المدلول فان التعريفات اللفظية لا يحترز فيها عن امثاله والدليل على ثلاثة انواع ووجه الحصر ان الدليل امر اضافي يستدعي شيئين احدهما ما يكون العلم به ملزوما والآخر ما يكون العلم به لازما والاول يستدل به والثاني يستدل عليه فالمستدل به اما ان يكون كليا او جزئيا وكذا المستدل عليه واذا كان المستدل عليه والمستدل به كليين بحيث يتساويان العقد يلزم من العلم باحدهما العلم بالآخر اذا عرفت هذا فنقول اما ان يستدل بالكلي على الجزئي كما يستدل بثبوت الامكان للتاليف الذي هو كلي على ثبوته للجسم الذي هو جزئي بان يقال كل جسم مؤلف وكل مؤلف ممكن فكل جسم ممكن او يستدل بالكلي على الكلي اي باحد المتساويين على الآخر كما يستدل بثبوت الضحك للمتعجب بالقوة الذي هو كلي مساو للانسان على ثبوته للانسان الذي هو كلي مساو للمتعجب بالقوة بان يقال كل انسان متعجب بالقوة ضاحك فكل انسان ضاحك ويسمى هذان القسمان قياسا او بالعكس اي يستدل بالجزئي على الكلي ويسمى استقراء تاما ان كان الاستدلال بجميع جزئيات الكلي عليه مثل ان يقال كل جسم ذو وضع لان الجسم اما بسيط او مركب وكل منهما ذو وضع واستقراء ناقصا ان لم يكن الاستدلال بجميع جزئياته بل ببعضها مثل ان يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والطيور والدواب كذلك والاستقراء

او جزئي على جزئي آخر ويسمى تمثيلا وقياسا في عرف الفقهاء والجزء الاول اصلا والثاني فرعا والمشترك جامعا وتاثيره يعرف تارة
بالدوران والاخرى بالسبر او غيرهما وقد استقصينا الكلام فيه في منهاج الوصول الى علم الاصول الثاني في القياس
واصنافه القياس قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر وهو اما ان يستعمل النتيجة او نقيضها

الناقص لا يفيد اليقين لجواز ان يكون حال البعض الذي لم يستقرأ على خلاف حال البعض
الذي استقرئ كالتمساح فانه لا يحرك فكه الاسفل فلا يصدق الحكم الكلي او يستدل بجزئي على جزئي آخر
لاشتراكهما في وصف كما يستدل بحرمة الخمر على حرمة النبيذ لاشتراكهما في الاسكار بان يقال النبيذ
حرام كالخمر لاشتراكهما في الاسكار ويسمى تمثيلا في عرف المتكلمين وقياسا في عرف الفقهاء والجزئي
الاول وهو الخمر في مثالنا يسمى اصلا والجزئي الثاني وهو النبيذ في مثالنا يسمى فرعا والوصف المشترك
بينهما وهو الاسكار في مثالنا يسمى جامعا والجامع انما يفيد اذا ثبت كونه مؤثرا في الحكم اي موجبا
له وتاثيره يعرف تارة بالدوران وهو ترتب الاثر على الشيء الذي له صلوح العلية وجودا وعدما اي
يوجد بوجوده ويعدم بعدمه كترتب الحرمة على الاسكار وجودا وعدما اما وجودا ففي ماء العنب
عند وجود الشدة المطربة واما عدما فعند كونه عصيرا لم يحدث فيه الشدة المطربة وعند صيرورته
خلا واخرى بالسبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل والغاء البعض ليتعين الباقي للعلية
كما يقال علة حرمة الخمر اما الاسكار او كونه ماء العنب او المجموع او غيرهما وغير الاسكار لا يكون
علة بالطريق الذي يفيد ابطال علية الوصف فيتعين الاسكار للعلية او بغير الدوران والسبر من
الطرق الدالة على علية الوصف كالنص والاجماع والمناسبة والشبه وقد استقصى المص الكلام
في القياس في منهاج الوصول الى علم الاصول قال الثاني في القياس واصنافه اقول المبحث الثاني
في القياس واصنافه واعلم ان الجزئيات المندرجة تحت الكلي اما ان يكون تباينها بالذاتيات
او بالعوارض او بهما والاول يسمى انواعا والثاني اصنافا والثالث اقساما ولما كان حجج
المعرف وهي الحد التام والناقص والرسم التام والناقص تباين بعضها بعضا بالذاتيات كتباين
الحد التام والحد الناقص وبعضها بالعوارض كتباين الرسم التام والناقص سماها اقساما ولما
كان تباين حجج النتيجة وهي القياس والاستقراء والتمثيل بالذاتيات سماها انواعا ولما كان تباين
جزئيات القياس وهي الاستثنائي والاقتراني على هيئة الشكل الاول والثاني والثالث والرابع
بالعوارض سماها اصنافا والقول يطلق على المسموع اي الملفوظ وعلى المعقول اي المعنى القائم

كقولنا كل انسان حيوان يلزم عكسه المستوي وهو بعض الحيوان انسان ويلزم عكس نقيضه وهو نقيض الحيوان ليس بانسان

عل او يسمى استثنائيا او لا ويسمى اقترانيا والاول هو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم او بعدم
لازم الملزوم او بوجود احد المتعاندين على عدم الاخر او بعدمه على وجوده فيكون مشتملا على مقدمة حاكمة بالملازمة بينهما

بالفعل والمراد به هنا المعقول لانه هو المستلزم لما وتسميته القول المسموع قياسا بطريق
المجاز قوله مؤلف من اقوال اراد به قضيتين فصاعدا ليشمل القياس البسيط والمركب وخرج
عنه القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها ولا ينتقض بنحو قولنا فلان يطوف
بالليل فهو سارق وقولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فان كلا منهما قضية
واحدة مستلزمة لقضية اخرى ومع هذا قياس لانا لا نم ان قولنا فلان يطوف بالليل وحده
وحده يستلزم قولنا فهو سارق بل هو مع قولنا وكل من يطوف بالليل فهو سارق يستلزمه
ولا نم ان قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود قضية واحدة فان كلما لما دلت على الاتصال
دلت على وضع المقدم فيكون بالحقيقة قضيتين احديهما الاتصال والاخرى وضع المقدم
في نفس الامر وقوله متى سلمت لا يريد به كونها صادقة بل كونها بحيث اذا فرض صدقها لزم
منها قياس مقدماته كاذبة وقوله لزم عنه اي عن القول المؤلف بعد كون هيئة التاليف داخلة
في القياس فلا يكون لم يقل لزم عنها فان المطلوب يحصل من تلك الاقوال الآتي الهيئة المخصوصة
وقوله لذاته اي لا يكون اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية اي لا يكون لازمة لاحدى مقدمتي القياس
او بواسطة مقدمة في قوة المذكورة اي يكون لازمة لاحدى مقدمتي القياس لكن حدها مغاير لحدود
حدود القياس والاول اي اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية كقولنا ا مساو لب وب مساو لج
فانه يلزمه ا مساو لج لكن لا لذاته بل لهذا التاليف والا لكان هذا النوع من التاليف منتجا
دائما وليس كذلك لانه لو اخذ بدل المساوات المباينة او النصفية او الضعفية لم يلزم فانا
اذا قلنا ا مباين لب وب مباين لج لم يلزم ان ا مباين لج لان مباين المباين لم يلزم
ان يكون مباينا وكذلك لو قلنا ا نصف لب وب نصف لج لم يلزم ا لج لان نصف
النصف لا يكون نصفا وكذلك لو قلنا ا ضعف لب وب ضعف لج لم يلزم ا ضعف لج
لان ضعف الضعف لا يكون ضعفا بل انما يلزم من هذا التاليف ا مساو لج بواسطة قولنا
كل مساو لب مساو لكل ما يساويه ب فانه اذا ضم الى الاول نتج ا مساو لكل ما يساويه ب

اعلم انهم يسمون القياس الذي يكون متعلق محمول الصغرى
موضوعا للكبرى قياسا من المساوات كقولنا ولـ

ومعناه كل ما يساويه ب فا مساو له وب مساو لج ينتج ج ما يساويه ب فيجعل صغرى لقولنا
كل ما يساويه ب فا مساو له ينتج ج كذلك ومعناه ا مساو لج وهو المطلوب [illegible] ليس المذكور اى يلزم
قولنا ا مساو لج بواسطة قولنا كل مساو لب مساو لكل ما يساويه ب وهى مقدمة اجنبية غير لازمة
لاحدى مقدمتى القياس فحيث لم يصدق هذه المقدمة لم ينتج القياس كما فى قولنا ا نصف لب وب
نصف لج لانه لا يصدق كل ما هو نصف لب فهو نصف لكل ما يكون ب نصفه وحيث يصدق
تلك المقدمة ينتج كما فى القياس المساواة وما يجرى مجراه كقولنا ا ملزوم لب وب ملزوم لج فانه
يلزمه ا ملزوم لج اذ يصدق كل ما هو ملزوم لب ملزوم لكل ما يكون ب ملزوما وقال او لكن اى
اللزوم بواسطة مقدمة فى قوة المذكورة كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر
لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزمه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض التالى وهو قولنا كل
ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر فانه يجعل كبرى لقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع
الجوهر لينتج المطلوب وانما اشترط كون تلك المقدمة على وجه يكون حدا ما مغايرة لحدود القياس لئلا
يخرج البيان بالعكس المستوى فان حدود القياس ثمة لم يتغير بخلاف الحدود ههنا لان عكس
النقيض يغير حدود القياس بخلاف العكس المستوى والمراد باللزوم ههنا اعم من البين وغيره
ليندرج فيه القياس الكامل وغيره وقوله قول آخر اى مغاير لكل واحد من المقدمتين والا يلزمه
ان يكون كل قضيتين متباينتين قياسا لاستلزامه كل واحدة منهما لا يقال اعتبار هذا القيد
يقتضى ان لا يكون الاستثنائى الذى استثنى فيه عين المقدم قياسا كقولنا ان كان اب فجد
لكن اب فجد لان القول اللازم عين احدى المقدمتين لانا نقول القول اللازم فى الاستثنائى
هو التالى واحدى المقدمتين هى الملازمة بين المقدم والتالى والاخرى وضع المقدم ولا شك
ان القول اللازم مغاير لكل منهما فان القول اللازم جد واحدى المقدمتين ان كان
اب فجد والمقدمة الاخرى اب ثم القياس اما اقترانى او استثنائى لانه اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها بالفعل
ويسمى استثنائيا كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج

الباب الثالث في الجوهر قال الحكماء الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر آخر ... وهو المفارق فان تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس والا فهو عقل وعند المتكلمين كل جوهر متحيز وكل متحيز اما ان يقبل القسمة وهو الجسم او لا وهو الجوهر الفرد

والمراد منه العقول دون النفوس الانسانية

١٦

قال الباب الثالث في الجوهر اقول لما فرغ من الباب الثاني في الاعراض شرع في الباب الثالث في الجوهر وقد عرفت معنى الجوهر في الفصل الاول من الباب الاول قال الحكماء الجواهر منحصرة في خمسة الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى او حالا في جوهر آخر وهو الصورة او مركبا منهما وهو الجسم او لا يكون كذلك اي لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهما وهو المفارق والمفارق ان تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس وان لم يتعلق بالجسم تعلق التدبير فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما ان يقبل القسمة فهو الجسم او لا يقبل القسمة فهو الجوهر الفرد هذا عند الاشاعرة وعند المعتزلة ان قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط وان قبل القسمة في جهتين فهو السطح والا فهو الجسم ولا خلاف بينهما في المعنى بل في التسمية ومباحث الباب الثالث تنحصر في فصلين الاول في مباحث الاجسام الثاني في المفارقات قال الفصل الاول في مباحث الاجسام اقول الفصل الاول في مباحث الاجسام وهي خمسة الاول في تعريف الجسم الثاني في اجزائه الثالث في اقسامه الرابع في حدوثه الخامس في تناهي الاجسام البحث الاول في تعريف الجسم اعلم ان التصديق بوجود الجسم لا يفتقر الى نظر لانه في ذاته محسوس بل لانه بالحس ادرك النفس بعض اعراضه كسطحه من مقولة الكم ولونه من مقولة الكيف ثم ان الحس لما ادى الى العقل ذلك حكم العقل بوجود الجسم حكما ضروريا اي غير مفتقر الى نظر وتركيب قياس ... هو محسوس من جهة اعراضه المذكورة معقول من جهة ذاته فليس الجسم ... وس

وانما قيل بين الاشاعرة والمعتزلة لان الخط والسطح والجسم كلها جواهر عندهم جميعا لكن المعتزلة يسمون بعضه جسما وبعضه سطحا وبعضه خطا والاشاعرة ايضا يسمون بعضه جسما وبعضه جوهرا فردا

... في الجواهر ...

ومباحث ما يختص به في فصلين الفصل الاول في مباحث الاجسام الاول في تعريف الجسم الحد المرضي
القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة واعترض عليه بان الجوهر لم يثبت جنسيته والقابل
والقابل ان كان عرضا لم يكن داخلا في الجوهر من

اصرف بل الحس معاون للعقل في حكمه الضروري بوجود الجسم وليس كل ما يحكم به العقل
حكما ضروريا يشترط فيه ان يكون ماخوذا من الحس من جميع الوجوه بل منه ما كذلك ومنه
ما لا يوخذ من الحس اصلا ومنه ما يوخذ من الحس من بعض الوجوه والتصريح بوجود
الجسم من قبيل الثالث فان الحس ادى الى العقل تصور سطوح واحوالها فحيث
ادى اليه ذلك حكم العقل بعد ذلك بوجود الجسم حكما ضروريا وان كان حكم العقل
به متوقفا على ذلك الادراك الحسي واما تعريفه بالحد المرضي عند جمهور المتاخرين ان الجسم
هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة اي الطول والعرض والعمق المتقاطعة على الزوايا القائمة
هذا حد اسمي للجسم لا حد ذاتي سواء قلنا الجوهر جنس للجواهر او لازم لها لان القابل
للابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة من اللوازم الخاصة لا من الذاتيات والزاوية
القائمة هي احدى المتساويتين الحادثتين من قيام خط مستقيم على خط مستقيم على وجه
يكون عمودا عليه اي لا ميل فيه الى احد الجانبين هكذا ــــ فان مال الخط القائم الى
احد الجانبين فالزاوية التي هي من الجانب الذي مال اليه حادة ومن الجانب الذي مال
عنه منفرجة هكذا ــــ والمراد بكونه قابلا كونه ممكنا ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة
لا ان الابعاد الثلاثة حاصلة فيه بالفعل اي يمكن ان يفرض فيه بعد ثم يفرض فيه بعد
آخر مقاطع للاول على زاوية قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث مقاطع لهما على قائمة ايضا
قيد الابعاد الثلاثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد
كثيرة لكن لا على زوايا قائمة فان لم يقيد الابعاد الثلاثة بكونها متقاطعة على زوايا
قائمة لما كان القابل لها خاصة للجسم لمشاركة السطح للجسم فيه فان السطح
يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا يتقاطع على زوايا قائمة بل السطح يتقاطع فيه ابعاد





وان كان جوهرا دخل الجنس فيه ويستدعي فصلا ويتسلسل وبهذا علم ان الجوهر لا يكون جنسا منه

ابعاد ثلثة او اكثر على زوايا غير قايمة على من الصورة * واما على زوايا قايمة فلا يتقاطع فيه سوى بعدين فقط فكذا + فالابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قايمة تختص بالجسم وليس القيد المذكور اي المتقاطع على زوايا قايمة لاخراج السطح فان السطح عرض فخرج عن التعريف المذكور بالجوهر من غير حاجة الى قيد اخر يخرجه بل القيد المذكور انما هو لاجل ان يكون القابل للابعاد الثلثة خاصة للجسم فانه بدون هذا القيد لا يكون خاصة له فان قيل هذا التعريف للجسم الطبيعي والقيد المذكور لا يكون القابل خاصة له لان الجسم التعليمي يشاركه فيها اجيب بان الخاصة هو قوله القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قايمة والجسم التعليمي لا يشاركه فيه فان القابل للابعاد الثلثة يكون الابعاد خارجة عنه والجسم التعليمي لا يكون الابعاد الثلثة خارجة عنه بل مقومة له وقد مر ان المراد بالقابل للابعاد الثلثة ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة وفسر هذا الامكان بالعام ليندرج فيه ما يكون الابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل وما لا يكون الابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل كالافلاك وما لا يكون شيء منها حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة واعلم ان بعض الفضلاء جعل هذا التعريف حدا تاما ذاتيا للجسم واعترض عليه بان الجوهر لم يثبت جنسيته بل يثبت عدم جنسيته لشيئين وقد وضع مكانه فلا يكون هذا التعريف حدا للجسم والقابل للابعاد الثلثة ان كان عرضا لم يكن جزءا للجوهر لان جزء الجوهر جوهر واذا لم يكن جزءا للجوهر لم يكن فصلا وقد جعل مكان الفصل فلا يكون هذا التعريف حدا وان كان القابل جوهرا والفرض ان الجوهر جنس لما تحته فيلزم دخول الجنس فيه ويستدعي فصلا اخر ويلزم التسلسل وهو محال لانه تسلسل

الا ان يكون هذا ابعاد ثلثة ... (marginal note, partly illegible)

الحاق طرف الفرد عن ... وهو سلب

اي فقط

لو فسر بالامكان الخاص لخرج القسم الاول لان اتصاف الابعاد الثلثة ضروري

ان الجوهر ... واطلاق ... الا ان كان جوهرا ... ومن يكون ... الانواع الجوهرية جوهرية وعلى ما قيل ان الفصل الاخير ... وكلام ... فيه فيلزم التسلسل كما ... الكلام

في الامور الموجودة المتنبه الي غير النهاية قوله وبهذا علم ان الجوهر لا يجوز ان يكون
جنسا للجواهر لانه لو كان جنسا للجواهر لكان الفصل المقوم لنوع جوهر افروله
ان جزء الجوهر جوهر فيكون للجنس داخلا في طبيعة الفصل ويحتاج الفصل
الى فصل هو جوهر ويلزم التسلسل وفيه نظر فان القابل الذي هو الفصل يكون
جوهرا على معنى ان الجوهر صادق عليه ولا يلزم ان يكون الجوهر جنساله لجواز
ان يكون عرضا عاما له فان جنس النوع صادق على فصل النوع صدق العرض
العام لا صدق الجنس فلا يلزم التسلسل وبهذا علم جواب الدليل الذي ذكر على
ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر النوعية ومن يقول ان الجوهر جنس
للجواهر يريد ان الجوهر جنس للجواهر النوعية لا لها ولفصولها كما هو حال
كل جنس بالنسبة الى نوعه فانه يكون جنسا للنوع عرضا عاما لفصله قال الامام
على هذا التعريف شكوك ثلثة الاول انه تعريف للشئ بما هو اخفى منه لان كل
عاقل يعلم في كل واحد من الاجسام المشاهدة كونه جسما ومتحيزا الى غيره من العبارات
وان كان لا يخطر بباله الزاوية فضلا عن تصور الزوايا القائمة على الوجه الذي
ذكروه فان ذلك من التصورات الغامضة التي لا تحصل الا للافراد الاكياس اذا قلنا
الجسم ما يكون كذا فان كان المقصود ان المراد من لفظ الجسم كذا لم يعرف منه
ان الجسم المشاهد هل هو كذا وحاصله يرجع الى تفسير اللفظ وان كان المراد
ان الحقيقة المشار اليها بالمشاهدة موصوفة بهذه الصفة كان ذلك دعوى
فلا بد من اثباتها اما من الضرورة او من النظر ولان الدعوى لا يمكن الا بعد تصور
المحكوم عليه فقولنا الجسم ما يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه متوقف على تصور الجسم

وقالت المعتزلة انه الطويل العريض العميق وقال بعض اصحابنا انه مركب من جزئين فصاعدا والا شكال ان حقيقة الجسم اظهر من ذلك متن

١٨

الجسم فلو استفيد تصور الجسم منه لزم الدور لا يقال ان الجسم متصور لذاته ابتدا وهذا التعريف يفيد كمال التصور لانا نقول هذا التعريف رسم فانه لا يفيد كمال كمال التصور الثالث الجسم عندكم مركب من الهيولى والصورة ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد الثلثة لان الصورة هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل فلو كان مع ذلك جزءا من القابل لكان الشيء الواحد مبدءا للقبول والفعل وذلك محال واذا لم تكن الصورة جزءا مما هو قابل للابعاد من حيث هو قابل لها لم يكن القابل للابعاد الا الهيولى فيكون الحد الذي ذكرتموه غير متناول للجسم البتة بل للهيولى فقط غاية ما في الباب ان يقال الهيولى لا يقبل الابعاد الا بعد قبول الصورة او لا ولكن فرق بين الهيولى بشرط الجسمية وبين مجموع الهيولى مع الجسمية فهذا لا مجموع الهيولى والصورة ولكن الهيولى بشرط حصول الجسمية فما ليست الا الهيولى فظهر ان التعريف الذي ذكرتموه لا ينطبق على مذهبكم الا على الهيولى ثم قال الامام وقد يمكن تكلف الاجوبة عن هذه الشكوك لكن الاولى ان يقال ان ماهية الجسم متصورة تصورا اوليا لان كل احد يعلم بالضرورة من الجسم الكثيف امتيازه بكونه متحيزا حساسا وتميزه وبين ما ليس كذلك وقد عرفت ان ما كان كذلك لا يستغل بتعريفه وقد اجيب عن الاول بانه انما يكون تعريفا بالاخفى لو تصور الجسم قبل تصور هذه الخاصة وليس كذلك فانه قد يتصور هذه الخاصة من لا يمكنه ان يعبر عنها او يوضحها وعن الثاني بان المراد ان حقيقة الجسم هو كذا على ان يكون المذكور معرفا للجسم ولا نم انه يكون دعوى وعن الثالث انه لا نم انه لا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد قوله لان الصورة هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل فلو كان مع ذلك جزءا من القابل

لم تعد تعيدا الهيولى الصورة

قابل بل هو الهيولى بشرط حصول الجسمية صح

فان ذكر المعرف عند التعريف لتستغل الذهن من الا المعرف لا لان يحكم به على المعرف ليكون دعوى صح

الثاني في اجزائه ذهب جمهور المتكلمين الى ان الاجسام البسيطة الطبايع مركبة من اجزاء صغار لا تنقسم اصلا وقيل فعلا وقيل من اجزاء متناهية من

لكان الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل قلنا لا يلزم من كونه جزءا من القابل ان يكون الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل بل يكون مبدأ القبول المجموع من الصورة والهيولى ومبدأ الفعل هو الصورة وحدها ولا محذور فيه ولئن سلم انه يلزم ان يكون الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل ولكن لا نم انه محال وانما يلزم ذلك لو لم يكن فيه تعدد وهو مم فان الصورة لها وجود وماهية ولماهيتها مقومات مركبة منها من الجنس والفصل على تقدير ان يكون الجوهر جنسا للانواع المندرجة تحته ولئن سلم ان الجوهر ليس بجنس لها فلا يكون لماهيتها مقومات لكن يكون لها امكان وجود ووجود وجوده والشيء الواحد يجوز ان يكون مبدأ للقبول والفعل باعتبار ما فيه من التعدد وقالت المعتزلة الجسم الطويل العريض العميق اي الجسم ما يتأتى ان يوجد فيه طول وعرض وعمق وقال بعض اصحابنا ممن اثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى الجسم هو المركب من جوهرين فصاعدا قال المص لا شك ان حقيقة الجسم اظهر مما ذكر من التعريفات لان كل عاقل يعلم في كل واحد من الاجسام المشاهدة كونه ذا حجم ومتحيزا او ان كان لا يخطر بباله الزوايا فضلا عن تصور الزوايا القائمة على الوجه الذي المذكور والطول والعرض والعمق والجزء الذي لا يتجزى فان ذلك من التصورات الغامضة لا يحصل الا للافراد قال المص في اجزاء الجسم اقول المص الى اجزاء الجسم فنقول كل جسم اما مؤلف من اجسام مختلفة الطبايع كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا واما مفرد ولا شك ان الجسم المفرد اي الجسم الذي هو بسيط الطبع ليس فيه تركيب قوى وطبايع كان قابلا للقسمة فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى كل من التقديرين اما الانقسامات متناهية او غير متناهية

وذهب الحكماء الى انها متصلة في نفسه كما هي عند الحس قابلة للانقسامات لانهاية لها وقيل قابلة لانقسامات متناهية

جمهور المتكلمين ان الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد والا لقام به وحدته والقسمة بالقيام متى

متناهية فهنا اربع احتمالات احدها كون الجسم المفرد مؤلفا من اجزاء متناهية او غير متناهية صغار لا ينقسم اصلا اي لا كسرا ولا وهما ولا فرضا وهو مذهب جمهور المتكلمين وقيل لا ينقسم فعلا ولكن ينقسم وهما او فرضا وهو مذهب طائفة من القدماء وثانيها كون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية صغار لا ينقسم اصلا وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير مؤلف من اجزاء بل هو متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني ورابعها كونه غير مؤلف من اجزاء بل هو متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه الحكماء احتج المتكلمون على الجزء الاول من مذهبهم وهو ان الجسم الذي هو بسيط الطبع مؤلف من اجزاء بالفعل من وجوه الاول ان الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد لانه لو كان واحدا لقامت به وحدته وانقسمت الوحدة بانقسام الجسم لان انقسام المحل يقتضي انقسام الحال ولقائل ان يقول الوحدة من الامور الاعتبارية ليست بموجودة في الاعيان حتى يلزم من انقسام الجسم انقسام الوحدة القائمة به والجسم لم يكن فيه انقسام بالفعل والوحدة قائمة به من حيث هو متصل لا انقسام فيه فاذا انقسم بالفعل ترتفع الوحدة اي تبطل ولا تنقسم الثاني ان كل ما هو قابل للقسمة يتميز مقاطع اجزائه بخواص مختلفة فان كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بخاصية غير حاصلة في الجزء الآخر فان مقطع النصف فهو موصوف بالتنصيف ولا يتصف بالتصفية الآخر وكذا مقطع الثلث والربع واذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصة بالفعل وعند الحكماء ان الاختصاص بالخواص المختلفة توجب حصول الانقسامات بالفعل لزم ان يكون الجسم منقسما بالفعل متعددا بتعدد تلك

والايضا فقد يتميز مقاطع اجزائه بخواص مختلفة فيكون منقسما بالفعل متعددا بتعدد تلك الخواص الواحدة لها ومتى

يكون تلك المقاطع موجودة فيه بالفعل لامتناع ان يكون المعدوم متصفا بخواص مختلفة

قدماء المتكلمين

بالفعل وذهب الى ان الجسم غير متناه من الاجزاء... لا ينقسم

وايضا موادّ القسمين المتفاصلين بالتقسيم ان كانت حاصلة قبل التقسيم
فهو المطلوب وان لم تكن كانت النقسيم اعداما للجسم الاول وايجادا للقسمين
فعلى هذا الوسواس البعوض متى

لخواص ولقائل ان يقول ان ما هو قابل للقسمة عند فرض قسمته خواص فرضية تو نقايد الخواص
اللازمة من الفرض لا يقتضي الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض الثالث اذا انقسم جسم
حتى صار جسمين فهيولى للجسمين المتفاصلين بالتقسيم ان كانت حاصلا قبل التقسيم فقد كان
الهيوليان موجودين قبل التقسيم فيلزم تركب الجسم من الاجزاء بالفعل وهو المطلوب
قوله والا اي اذا لم يكن هيولى القسمين المتفاصلين بالتقسيم حاصلا قبل التقسيم فبالتقسيم بطل ذلك
الجسم الواحد وحدث ثانيان الهيوليان فيكون التقسيم اعداما للجسم الاول وايجادا لجسمين
الاخرين فعلى هذا لو طارت البعوضة ووقعت على البحر المحيط وشقت براس ابرتها جزءا
من سطح ماء البحر المحيط انعدمت البحر الاول واوجدت جزءا اخر لانه متى تفرق الاتصال
في موضع شق الابرة فقد فني كل المقدار ومتى فني ذلك المقدار فقد فني
ما كان متصلا به وهلم جرا الى اخر البحر وفساده لا يخفى ولقائل ان يقول الامتناع في
رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة بل رفع الاتصال وحدوث الانفصال
بالقسمة امر محسوس قوله فثبت ان كل جسم ليس بواحد في نفسه بل هو مركب
من اجزاء حاصلة بالفعل ولقائل ان يقول اذا كانت الوجوه المذكورة
مزيفة لم يثبت ان الجسم ليس بواحد في نفسه ولا انه مركب من اجزاء حاصلة
بالفعل قوله وتلك الاجزاء لا تنقسم اراد به اثبات الجزء الثاني من مذهب المتكلم
وهو ان الاجزاء التي يتالف منها الجسم لا تنقسم بيانه من وجوه الاول ان تلك الاجزاء
لا تنقسم لانها لو كانت منقسمة لكانت ذات اجزاء اخر بالفعل لما تقدم من الوجوه
فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل وهو مذهب النظام وكون الجسم
مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل وهو محال لوجهين الاول ان كل عدد متناه

فانه اس ابوانه سطح البحر اعدم البحر الاول واوجد بحرا آخر وفا .. لا يخفى فثبت ان كل جسم ليس بواحد في نفسه بل هو مركب من اجزاء وتلك الاجزاء
بنفسه والا لكانت ذات اجزاء اخر فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها وهو محال لان كل عدد متناهيا كان او غير متناهيا فالواحد موجود فيه فاذا اخذنا ثمانية اجزاء بحيث يكون في كل جهة جزء يحصل جسم متناهي الاجزاء ويكون في نسبة حجمه الى حجم سائر الاجسام نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر لكن ازداد الحجم بازدياد التاليف والنظم فلو كان كل جسم متناهي القدر من اجزاء غير متناهية لكان نسبة الآحاد الى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هذا خلف متن

٢٠

متناهيا كان او غير متناه فالواحد موجود فيه فاذا كان للجسم مؤلفا من اجزاء غير متناهية يمكننا ان ناخذ آحادا متناهية من تلك الاجزاء فناخذ ثمانية اجزاء من الاجزاء التي لا نهاية لها ونضم بعضها الى بعض فلا يخلو اما ان يزداد الحجم بازدياد التاليف والنظم اولا والثاني يستلزم تداخل الاجزاء وهو محال فتعين الاول وح يمكن ان نضم الاجزاء الثمانية بعضها الى البعض بحيث يحصل في كل جهة جزء فيحصل جسم متناهي الاجزاء فانها ثمانية وح يكون نسبة حجم الجسم المؤلف من ثمانية اجزاء الى حجم سائر الاجسام المتناهي القدر المؤلف من اجزاء غير متناهية [illegible] متناهي القدر الى متناهي القدر لكن نسبة حجم المؤلف الى حجم المؤلف لازدياد التاليف والنظم والا لم يكن التاليف مفيدا المقدار فلو كان جسم متناهي القدر [illegible] من اجزاء غير متناهية لكان متناهيا الآحاد التي هي متناهية اي آحاد الجسم المؤلف من آحاد [illegible] الى الآحاد التي غير متناهية اي آحاد الجسم الذي آحاده غير متناهية نسبة متناه الى متناه لان نسبة الآحاد كنسبة الحجم الى الحجم متن اقول انه لو تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى بالفعل غير متناهية لامتنع قطع المسافة المتناهية بالحركة واللازم ظاهر الفساد فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية بالفعل لتوقف قطع المسافة المتناهية على قطع اجزائها وقطع كل جزء منها مسبوق بقطع ما قبله فيكون قطع جميع اجزاء المسافة المتناهية في زمان غير متناه فيجب ان لا ينقطع تلك المسافة اصلا اقول ان النقطة موجودة بالاتفاق اما عند المتكلمين فان النقطة هي الجوهر الفرد وهو موجود واما عند الحكيم فلانها طرف للخط الموجود وطرف الموجود موجود والنقطة موجودة لا يقبل القسمة فان كانت جوهرا كما هو عند المتكلم فهو

الا الآحاد

حاشا كه من بموسم گل ترك مى كنم   من لاف عقل مى زنم اين كار كى كنم

ولانه لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة المتناهية لتوقفه على قطع اجزائها وقطع كل جزء مسبوق بقطع ما قبله فيكون فتكون قطعه في زمان غير متناه وايضا النقطة موجودة بالاتفاق وهي لا يقبل القسمة فان كان جوهرا كما هو عندنا حصل المط وان كان عرضا لم ينقسم محلها والا لانقسمت بانقسامه ايضا متن

المط لانه ح وجد جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة وان كانت النقطة عرضا كما هو عند الحكيم لم ينقسم محلها لانه لو انقسم محلها لانقسمت بانقسام محلها ايضا لان الحال في المنقسم لابد وان ينقسم واذا لم ينقسم محل النقطة يلزم المطلوب لان محل النقطة ذو وضع غير منقسم فان كان جوهرا يلزم وجود جوهر فرد لانه غير منقسم وهو المط ولقائل ان يقول النقطة عرض ومحلها خط منقسم وانقسام محلها لا يقتضي انقسامها لان الحال في المنقسم انما يجب انقسامه اذا كان حلوله في المحل من حيث …

فلا يلزم من انقسا …

انما تحل في الخط من …

غير منقسم فلا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الثالث ان الحركة حاضرة اي ب اي الحركة لها وجود في الحال وذلك لان الحركة موجودة غير قارة فلو لم يكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان والحركة الحاضرة الموجودة غير منقسمة لانها لو كانت منقسمة لسبق احد جزئيها على الاخر بالوجود فلا يكون كل الحاضر حاضرا هذا خلف واذا كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة لم ينقسم ما فيه الحركة الحاضرة من المسافة والا يلزم من انقسام ما فيه الحركة الحاضرة انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة في احد الجزئين كحركة في الاخر واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة الحاضرة عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المط ولقائل ان يقول الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من عدم الحركة في الحال عدمها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نم ان الماضي والمستقبل معدومان مطلقا بل يكونان معدومين في الحال ولا يلزم من العدم في الحال

والثاني انهما موجودان في حد ذاتهما وان لم يكونا موجودين في الحال لان الحال جزء من الزمان لكونهما غير ما …

[illegible]

[illegible]

وايضا فالحركة الحاضرة غير منقسمة والا لكان بعض الحاضر فلا ينقسم ما هي فيه فثبت ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة لا يقال الحركة ليست الا الماضي والمستقبل لانا نقول لو لم توجد الحركة الحاضرة لما وجد اصلا
الصحيح الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه الاول كل متحيز فيمينه غير يساره

لا يقال ذلك لتغاير وجهاية لانهما ان كانا جوهرين ثبت المدعى والا لزم تغاير محليهما مش

في الحال العدم مطلقا قال المص فثبت ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة ولقائل ان يقول لا نسلم ضعف الوجوه الدالة على ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة لم يثبت لا يقال الحركة الحاضرة غير موجودة لان الحركة ليست الا الماضي والمستقبل لان الحال هو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان وما ليس بزمان لا يقع فيه حركة لان كل حركة في زمان لانا نقول لو لم يكن الحركة الحاضرة موجودة يلزم ان لا يكون للحركة وجود اصلا لان الماضي هو الذي كان موجودا في زمان حاضر والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره حاضرا وما يمتنع حضوره لا يصير ماضيا ولا مستقبلا فاذا لم يكن لها وجود في الحال امتنع وجودها مطلقا ولقائل ان يقول الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل هو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان وكذلك سائر الحدود المشتركة للمقادير الاخر ليست باجزاء لها اذ لو كانت الحدود المشتركة اجزاء للمقادير التي هي حدود لها لكانت القسمة الى قسمين قسمة الى ثلثة اقسام والقسمة الى ثلثة اقسام قسمة الى خمسة اقسام هذا خلف فاذا الحاضر ليست بحركة وقد فرض انها حركة وبنى عليه الدليل ولا نسلم ان الماضي هو الذي كان موجودا في آن حاضر بل الماضي هو الذي كان بعضه بالقياس الى آن قبل الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وصار في الحال كله ماضيا وهكذا في المستقبل وفي الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن ان يتحرك الجسم فان الحركة انما يقع في زمان وليس بشيء من الزمان بحاضر لانه غير قار الذات قال اصحاب الكلام على نفي الجوهر الفرد الاولى احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه الاول ان كل متحيز بعرض فان يمينه غير يساره اي الوجه الذي يلاقي ما على يمينه غير الذي منه يلاقي ما على يساره واذا ركبنا سطحا من جواهر فردة وجعلنا احد وجهيه محاذيا

الحمد الذي

حاصل بشد مرادم چون روی تو بدیدم   ای فخر افتخارم ذاتت بود سلامت

للشمس صار مضيئا والوجه الاخر غير مضيء فالوجه المضيء منه غير الوجه المظلم فيلزم الانقسام
لا يقال ذلك التغاير لتغاير وجهيه لا التغاير في الذات الجزء فلا يلزم انقسام الجزء في ذاته
لانا نقول الوجهان ان كانا جوهرين ثبت المدعى لانه ح يلزم انقسام الجزء الى
جوهرين وان كانا عرضين يلزم تغاير محليهما والا لزم قيام المتغايرين بمحل
واحد من واحد في زمان واحد وهو محال الثالث انا لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء
شفع من اربعة مثلا ووضعنا فوق احد طرفيه جزءا وتحت طرفه الاخر جزءا وتحركنا
بلا ان على التبادل حركة على السواء من اول الخط الى ان يصل كل منهما الى اخر الخط
فلا بد وان يمر كل منهما بالآخر ولا يمكن ذلك الا بعد التحاذيا وموضع التحاذي لا بد وان
يكون على ملتقى الثاني والثالث والا لم يكونا في الحركة متساويين وح يلزم انقسامهما وانقسام الثاني
والثالث الثالث كلما قطع الجسم السريع الحركة بحركته جزءا قطع الجسم البطيء الحركة بحركته
اقل منه والا اي وان لم يكن يقطع البطيء بحركته اقل من ح يلزم ان يساوي البطيء
السريع في جزء ويقف في جزء آخر فيلزم ان يكون البطؤ لاجل تخلل السكنات وقد بان
فساده. الرابع الجسم الذي اجزاؤه وتر وكان ظله مثليه في بعض الاوقات كان من الظل
ظل نصفه فيكون للاجزاء التي هي وتر نصف فينتصف المتوسط فيلزم الانقسام هو ابطال
وقد برهن اقليدس ان كل خط يصح تنصيفه فالخط الذي يكون اجزاؤه وترا يصح
تنصيفه فينتصف الجزء المتوسط فيلزم الانقسام الخامس اذا فرضنا خطا مركبا من ثلثة
اجزاء على احد طرفيه جزء وحرك الخط الى ايمن والجزء الى ايسر فان انتقل الجزء الى ما فوق
الثالث فهو محال لان الجزء الثالث انتقل الى الجزء الاول فلو كان الجزء انتقل الى ما فوق الثاني يلزم
ان لا يكون الخط متحركا وقد فرض انه متحرك هذا خلف وان انتقل الى ما فوق الثالث

هكذا

الثاني انا لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء شفع فوق احد طرفيه جزءا وتحت الاخر جزءا وتحركا تحاذيا لا محالة على ملتقى جزئين فيلزم الانقسام الثالث كلما قطع السريع بحركته جزءا قطع البطيء اقل منه والا لزم مساواته جزءا ويقف في آخر وقد بان فساده الرابع الجسم الذي اجزاؤه وتر وكان ظله مثليه كان من الظل ظل نصفه فيكون له نصف فينتصف الجزء المتوسط ايضا وقد برهن اقليدس ان كل خط يصح تنصيفه

الثالث فقد قطع الجزء جزئين حين ما قطع تحته جزءاً واحداً فينقسم الزمان والحركة والمسافة
اما الزمان فلانه في الزمان الذي قطع ما تحته جزءاً قطع الجزء جزئين فالزمان الذي قطع
الجزء جزءاً نصف ذلك الزمان واما الحركة فلان حركة الجزء مقدار نصف حركة جزء تما تحته
واما المسافة فلانه يلزم من انقسام الزمان والحركة انقسام المسافة للتطابق والتناسب
الجزء متشكل لانه متحيز وكل متحيز متناه وكل متناه متشكل فالجزء متشكل وكل متشكل اما كرة
او غيرها لانه ان احاط به حد واحد فهو كرة والا فغيرها فان كان كرة فاذا انضم اجزاء اخر
وقعت بينها فرج لانا نعلم بالضرورة ان الكرات المنضمة بعضها مع بعض يقع
بينها فرج ولا يسع تلك الفرج الجزء مثل الاجزاء المنضمة بعضها مع بعض فيسع اقل
منها فيلزم الانقسام وايضا اذا وقعت بينها فرج فلا يكون ملاقاة الاجزاء المنضمة
بعضها مع بعض بالاسر فيلزم الانقسام ضرورة الملاقاة لا بالاسر وان كان الجزء
غير كرة اي يحيط به اكثر من حد واحد كانت للجزء زوايا فينقسم الجزء لان كلا منها
اقل من الجزء السابع اذا دارت الرحى فما قطع الطوق العظيم البعيد من
مركز الرحى جزءاً فالطوق الصغير القريب من مركز الرحى اما ان يقطع اقل من جزء
فينقسم الجزء وهو المطلوب او يقطع جزءاً تاما فيتساوي حركة الطوق الصغير والطوق
العظيم في السرعة والبطؤ وهو محال بالضرورة فانه يلزم منه ان يكون حين ما دار الطوق
العظيم دورة دار الطوق الصغير دورة [illegible] وهو خلاف المحسوس او يقطع
الصغير تارة جزءاً ويسكن اخرى فيتفكك اجزاء الرحى وكذلك الاحجار وفي الشعب الثلث
اذا ثبت شعبة منها ودار الشعبتان الاخريان يلزم انقسام الجزء او تساوي الشعبتين
في الحركة او التفكك والاخيران باطلان فتعين الانقسام قالوا فالجسم منفصل

لحصول ان الطوق العظيم والصغير متساوية الدورة

اقول ثم قالت الحكماء لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفاً من اجزاء لا يتجزى متناه
او غير متناه لزم ان يكون الجسم متصلاً في نفسه كما هو عند الحس فان الحس يحكم
باتصال الجسم واثبات المفاصل امر عقلي غير محسوس فاذا ابطل كون الاجزاء
حاصلة بالفعل ثبت كون الجسم متصلاً في نفس الامر كما هو متصل في الحس لكنه ليس
مما لا ينقسم بل هو يقبل الانقسامات بوجه من الوجوه اما بفك وقطع واما بوهم
وفرض فاذا لم يمكن تأليف الجسم من اجزاء لا تقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه
من القسمة لا سيما الوهمية والفرضية لا تقف الى غير النهاية فيقبل الجسم الذي هو متصل انقسامات
لا نهاية لها والقابل للانقسامات ليس الاتصال لان الاتصال لان الانفصال يعدم
عند الانقسامات والقابل للانقسامات يجب ان يبقى مع الانقسامات لان
القابل يجب ان يبقى مع المقبول لان الى الشيء المقبول موصوف بالمقبول ووجب كون
الموصوف عند وجود الصفة فالقابل للانقسامات شيء آخر غير الاتصال يقبل الاتصال
والانفصال ويسمى ذلك الشيء القابل للاتصال والانفصال هيولى ومادة ويسمى الاتصال
صورة ثم قال المص واعلم ان دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلي ويوجب القسمة
الوهمية فان دليل المتكلمين يمنع القسمة الفعلية ودليل الحكماء يوجب القسمة الوهمية ومعنى
الحكماء ليس الا اثبات القسمة الوهمية فلا تناقض بين الفريقين في الحقيقة لجواز
ان لا ينقسم اجزاء الجسم فعلاً وينقسم وهماً وفيه نظر فان المتكلمين زعموا ان تلك الاجزاء
لا تقبل الانقسام لا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً ولا فرضاً ثم قال المص لا يقال القسمة الوهمية متناهية عند
الجزء لا القسمة الانفكاكية لان الاجزاء الموضوعة للجسم متناهية فان القسمة بانواعها اي بالكسر
والقطع والوهم والفرض تحدث في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد من الاثنين

الاثنين طباع الآخر وطباع الموافقة في النوع فيصح بين كل اثنين منها ما يصح بين
اثنين آخرين فيصح بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح
بين المتصلين وبالعكس اي يصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتصال
ما يصح بين المتباينين فيلزم جواز القسمة الانفكاكية لانا نقول انما يلزم ذلك لو كانت
الاجزاء المفروضة متماثلة وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء متخالفة
بالماهية فلا يلزم ان يصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين آخرين ولئن سلم
ان الاجزاء المفروضة متماثلة فيجوز ان تكون تلك الاجزاء متشخصة بتشخصات
عائقة عن الانفكاك فيكون تلك الاجزاء قابلة للاتصال بعضها ببعض وانفصال بعضها
عن بعض ولقائل ان يقول الامتداد من حيث هو امتداد طبيعة نوعية محصلة
فلا تختلف مقتضياتها في الافراد فامتداد البسيط الواحد الذي ينقسم وهما انفكاكا كامتداد المجموع
الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط آخر يقارنه فيقتضي كل منهما ما يقتضي الآخر ويلزم المطلوب
واما كون الاجزاء متشخصة بتشخصات عائقة عن الانفكاك فهو مسلم فانه عائق خارج
عن طبيعة الامتداد وهم يجوزون امتناع الانفكاك بسبب عائق خارج عن طبيعة الامتداد
ثم قال المصنف ولئن سلم اتصال الجسم فلم لا يجوز ان يقال الاتصال وحدة الجسم والانفصال
تعدده والقابل لهما هو الجسم فان الاتصال والانفصال حينئذ عرضان متعاقبان على الجسم
فذلك الجسم في ذاته ليس بمتصل ولا بمنفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال
ولقائل ان يقول اذا ثبت ان الجسم متصل في نفسه لا يكون الاتصال اي الامتداد
عرضا حالا في الجسم بل يكون الامتداد مقوما للجسم قال فروع الاول الى آخره اقول فرع
على تركب الجسم من الهيولى لا ينفك عن الصورة فروعا اربعة الاول ان

لان القابلية للانفصال بحسب الطبيعة يكفي في جواز الانفكاك كما في الفلك فان الفلك لا يقبل الخرق والالتيام لعائق

ولكن يمنع الصلابة م

الاول ان الصورة لا تنفك عن الهيولى الثاني ان الهيولى لا تنفك عن الصورة الثالث
في كيفية تعلق احديهما بالاخرى الرابع في اثبات الصورة النوعية النوع الاول فالبحث
الحكماء الصورة لا تنفك عن الهيولى لوجهين احدهما ان الصورة لا تنفك عن التناهي
والتشكل لان الصورة متناهية الابعاد فلا تنفك عن التناهي فكل ما لا ينفك عن التناهي
لا ينفك عن التشكل لان الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من
جهة احاطتها به فالشيء المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل والصورة متناهية فهي ذات
شكل فالصورة لا تنفك عن التناهي والتشكل والموجب للتناهي والتشكل ليس الجسمية
العامة ولا شيئاً من لوازمها اذ لو كان الموجب للتناهي والتشكل الجسمية العامة او شيئا
من لوازمها لتساوى الجزء والكل في التناهي والتشكل واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلانه لو كان الموجب لهما الجسمية العامة او شيئا من لوازمها لكان كل جزء من الصورة
يفرض يلزمه ما يلزم الكل من التناهي والتشكل واما بطلان اللازم فلانه لو تساوى جزء الصورة
وكلها في التناهي والتشكل فلو فرض اقل قليل من الصورة لكان الموجود منها ما لو فرض
اكثر كثير منها وح لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة فيمتنع فرض الكلية والجزئية
في الاصل فان وضعها بالفرض يستلزم رفعها وليس الموجب للتناهي والتشكل الفاعل
المباين لانه لو كان الموجب للتناهي والتشكل الفاعل لاستقلت الصورة الجسمية
بالانفعال وقبول الفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال
بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض واللازم باطل لما مر من ان قبول الانفعال
والوصل والفصل من لواحق المادة المستلزمة لوجودها فالموجب للتناهي والتشكل هو
الحامل اي الهيولى بما فيه من الصفات التي هي استعدادات مختلفة فثبت ان الصورة
ان

ان الصورة لاتنفك من الهيولى وثانيهما ان الصورة الجسمية قابلة للقسمة الوهمية ابدًا وكل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية وكل ما قبل القسمة الانفكاكية فله مادة على ما سبق تقرير من المقدمات الثلث فالجسمية لا تنفك عن المادة الفرع الثاني ان الهيولى لا تنفك عن الصورة الجسمية لوجهين احدهما ان الهيولى لو تجردت عن الصورة لكانت ذات وضع اى يكون بحيث تمكن الاشارة الحسية اليها وانقسمت في جميع الجهات كانت الهيولى بانفرادها عن الجسمية جسمًا اذ جسم وهو محال لانه يلزم ان تكون الهيولى هيولى وان لم ينقسم في جميع الجهات كانت الهيولى نقطة ان لم ينقسم اصلا او خطا ان انقسمت في جهة واحدة وسطحًا ان انقسمت في جهتين واللازم باطل اما النقطة فلانها لا تمكن الا ان تكون حالة في غيرها والا لكانت جزءًا لا يتجزى والهيولى لا تكون حالة في غيرها فهي ليست بنقطة واما الخط والسطح والجسم التعليمي فلكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال تكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل وان تجردت الهيولى عن الصورة غير ذات وضع فاذا لحقتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص بامكان غيره فيترجح الجائز بلا مرجح وانما قلنا اذا لحقت الصورة تصير ذات وضع مخصوص لانه اذا لحقتها الصورة فان لم تحصل لها وضع يلزم وجود الجسم بلا وضع وهو محال ببديهة العقل وان حصل لها جميع الاوضاع يلزم حصول الجسم الواحد في مواضع متعددة وهذا ايضا محال ببديهة العقل وان حصل لها وضع ما غير معين يكون محالا ايضًا ببديهة العقل فتعين ان تصير ذات وضع مخصوص وانما قلنا بامكان غيره لان ذلك الوضع ليس اولى بها من غيره فكما امكن ذلك الوضع امكن غيره فيترجح الجائز من غير مرجح وانما قلنا ان ذلك الوضع ليس اولى بها من غيره لانه لو كان ذلك

اى انقسمت حالة التجرد في جميع الجهات

اى يكون الحجم الهيولى مجردا حالة عن الصورة الجسمية جسما اذ جسم

لاستحالة ان يكون جسما غير ذات وضع معين

اى بامكان ذلك الوضع المخصوص

الوضع المخصوص اولى بها من غيره فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان تلحقها
الصورة وهو محال لان الهيولى قبل لحوق الصورة كانت غير متعلقة بالوضع
الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يكون هذا الوضع اولى بها من غيره او كانت
الاولوية حاصلة بعد لحوق الصورة بالهيولى وهذا ايضا محال لان الهيولى يتساوى نسبتها
الى جميع الاوضاع التي تقتضيها الصورة التي تلحقها فهي ايضا تكون متساوية النسبة اليها
بحسب ذاتها وبحسب الصورة فلا تحصل الاولوية فثبت ان ذلك الوضع المخصوص
ليس اولى بها من غيره فحصولها فيه يقتضي ترجيحا بلا مرجح وهو محال وثانيهما ان الهيولى
لو تجردت عن الصورة الجسمية لكانت موجودة بالفعل ولكانت مستعدة للصورة
والواحد لا يقتضي قوة وفعلا فيكون للهيولى ما يقتضي هذه الصورة هو الكيفية فيكون
للهيولى هيولى الفرع الثالث في كيفية تعلق الهيولى بالصورة لما ثبت ان كلا من الهيولى
والصورة لا تنفك عن الاخرى بل لكل منها افتقار الى اخرى لا على وجه يلزم الدور فالهيولى
تفتقر في بقائها وتحققها الى الصورة لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة
ما لانها لو لم تكن الهيولى مفتقرة في بقائها وتحققها الى الصورة لكان الهيولى موجودة
متحققة بدون الصورة وهو محال كما سبق والصورة محتاجة الى المادة في تعينها وتشكلها
من حيث هي هي ما لا الهيولى احتياج المعلول الى العلة القابلة فان الهيولى علة قابلة
لتشخص الصورة فان تشخص الصورة وتعينها بالتناهي والتشكل والتناهي والتشكل
بسبب الهيولى من حيث هي حاصلة وقابلة لها فظهر احتياج كل منهما الى الآخر
لا على وجه الدور الفرع الرابع في اثبات الصورة النوعية المادة لا تخلو عن صورة اخرى
لان المادة لو خلت عن صورة اخرى لما اختلفت الاجسام في الهيئات والامكنة

اي الهيولى

انما يقتضي من اين الصورة

بان يكون ...

لا مع نفسه ... ان تفاعلى وتشكلها ... المادة

... لانها تحلل الاجسام ...

والامكنة والكيفيات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاوضاع الطبيعية
والسكل والتفكك بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات او بعسر وهو
اللازم للاجسام الباقية في العنصريات وامتناع قبول التفكك والتشكل وهو لازم
للفلكيات واللازم بط تحقق اختلاف الاجسام في هذه الهيات والامكنة والكيفيات
بيان الملازمة ان هذه الهيات والامكنة والكيفيات مختلفة غير واجبة لذواتها فهي
انما تجب بعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها الصورة الجسمية المتشابهة في جميع الاجسام
لكونها مختلفة ولا الهيولى لان القابل للشيء لا يكون فاعلا لما يقبله فعللها اذا امور مختلفة
ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان تكون تلك الامور مقارنة للهيولى والصورة لان
المفارق تكون نسبته الى جميع الاجسام على السواء ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى
لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره ويجب
ان يكون صورا الا عراضا لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موضوعا
باحد من الامور فلو كانت المادة خالية عن هذه الصورة لما احتاج الاجسام
في هذه الصورة ضرورة انتفاء المعلول عند عدم علته واعلم ان بناء هذه الكلمات
اي اثبات الهيولى والصورة الجسمية والنوعية وامتناع انفكاك احديهما عن الاخرى
على نفي الفاعل المختار ولهذا ثبوت الفاعل المختار وعلى تقدير ثبوت الفاعل المختار جاز
وجود كل من الهيولى والصورة بدون الاخرى وجاز اختلاف الاجسام في الهيات
والامكنة والكيفيات والاوضاع من غير الصورة النوعية ومع القول بنفي الفاعل
المختار فللمعترض ان يعترض على كل من هذه المطالب اما على الوجه الاول من
الوجهين الدالين الذين ذكرهما في بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى

کرمی خطا کنیم عطای تو بی حدست · تو مبیز طمیست از عطای تو عیبی خطای ماست

فان یقال یجوز انفعال الصورة الجسمية بنفسها من غير هيولا لمان يقول الموجب للتناهي والتشكل هو الفاعل المباين قوله اذ لو كان الموجب للتناهي والتشكل الفاعل لاستقلت الصورة الجسمية بالانفعال واللازم بط قلنا لا نسلم بطلان اللازم فانه يجوز انفعال الصورة الجسمية بنفسها من غير هيولا فان كون الجسم قابلاً للتناهي والتشكل لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل فان الاشكال قد تختلف من غير انفعال الجسم كاشكال المتبدلة للفصل والوصل فان الاشكال بحسب التشكلات المختلفة ولقايل ان يقول التناهي والتشكل في الاجسام لا يتصور الا باتصال بعضها بالبعض وانفصال بعضها عن البعض والاتصال والانفصال لا يتحقق بدون الحامل واما على الوجه الثاني فللمعترض ان يجوز عدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول القسمة الانفكاكية كما مر ونقايل ان يقول الجواب عن المنع ايضا قد مر واما الوجه الاول من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة فللمعترض ان يجوز اقتضاء المادة المجردة وضعا معينا بشرط اقتران الصورة بها بانه ان يقال لا نسلم ان الهيولى ان تجردت عن الصورة تكون ذات وضع فاذا لحقها الصورة وصارت ذات وضع مخصوص مع امكانها عند ترجح الجايز من غير مرجح وانما يلزم ذلك لو كان الموجب للوضع المخصوص الهيولى فقط واما اذا كان المقتضي للوضع المعين المادة المجردة بشرط اقتران الصورة بها بان تكون الهيولى في حال تجردها متصفة باوصاف متعاقبة يقتضي احدها تخصيصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حصول الصورة فيها لم يلزم ترجح الجايز بلا مرجح ولقايل ان يقول الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم تتخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحد فيلزم فيلزم خلاف المفروض

از جذا خواهیم توفیق ادب   بی ادب محروم شد از لطف رب

واحد فيلزم ترجيح لجانبين بلا مرجح واما على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة فللمعترض ان يجوز كون الواحد مبدأ لكثير بتقرير ان يقال لم لا يجوز ان يكون الهيولى مبدأ للقوة والفعل على تقدير تجردها عن الصورة ويكون موجوداً بالفعل قابل للصورة قوله يلزم ان الشيء الواحد مبدأ لكثير قلنا لم قلتم انه لا يجوز ان يكون الشيء الواحد مبدأ لكثير وما ذكرتم في بيان عدم جواز ذلك في العلل والمعلولات قد سبق تزييفه وان مبدأ كون الهيولى بالفعل ليس نفس الهيولى بل مبدأ كونه بالفعل هو الوجود لها واما على الدليل الذي ذكرتم في اثبات الصورة النوعية فللمعترض ان يطالب الحكماء بما يوجب اختلاف الصور النوعية فان الاجسام كما اختلفت في الاعراض التي ذكرتم فقد اختلفت في الصورة التي جعلتموها مبادي تلك الاعراض فلو كان اختصاص الاجسام بتلك الاعراض يوجب ان يكون نوعية لكان اختصاصها بتلك الصورة توجب ان يكون لصور اخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل فان قالوا اختصاص الجسم العنصري المعين بالصورة المعينة النوعية انما كان لان المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة واما اختصاص واما اختصاص الاجسام الفلكية بصورها النوعية فلان لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك الاخرى وكل مادة لا تقبل الا الصورة التي حصلت فيها فللمعترض ان يزعم ان ما يجعلونه موجباً لاختصاص الجسم المعين من الاحوال العنصرية السابقة ومن اختلاف المواد الفلكية سبب لاختلاف الاعراض والهيئات فيقال ان الاجسام العنصرية انما اختصت كل واحد منها بالكيفية المعينة لانه كان قبل الاتصاف بتلك الكيفية موصوفاً بكيفية اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة واما الاجسام

بالصورة المعينة

مارا بدست جز بس نبرد که زنو خوشت
دشنام اگر ز لفظ تو باشد دعای ماست

الفلكية فانما يختص كل واحد منها بكيفية معينة لان مادته لا يقبل الا تلك الكيفية وح يسقط الحاجة الى
اثبات هذه الصور ولقائل ان يقول ليس للمعترض ان يطالبهم بما يوجب اختلاف
الصور النوعية لان الصور النوعية يتحصل الجسم بها نوعا ويمتنع ان يتحصل الجسم من
غير ان يتقوم باحد من الصور والاعراض المذكورة تختص بالجسم المعين بعد تحصله
بالصورة النوعية فلا يقتضي الصور النوعية ما تقتضيه الاعراض المذكورة من الاستناد
الى ما هو مقارن للجسم بل تقتضي استناده الى الفاعل المفارق قال الثالث في اقسامه اقول
المبحث الثالث في اقسام الجسم الاجسام اما بسائط او مركبات وذلك لانه اما ان
لا يكون فيها تركيب قوى وطبايع او فيها تركيب قوى وطبايع فان لم يكن فيها تركيب
قوى وطبايع فهو البسائط كالماء والهواء وان كان فيها تركيب قوى وطبايع فهي
المركبات كالنبات والحيوان والبسائط كرية الشكل والكرة جسم يحيط به سطح واحد
في داخله نقطة يكون الخطوط المخرجة منها اليه في جميع الجوانب مساوية وهو الشكل الذي
يقتضيه البسيط بالطبع هو الكرة لان المقتضي لشكله هو طبيعته هي واحدة وقابله هو الجسم
البسيط وهو ايضا واحد وتأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون مختلفا فيجب ان
يكون كريا والا لاختلفت هيأته والطبيعة الواحدة والقابل الواحد لا يقتضي هيأت مختلفة
وينقسم البسائط الى فلكيات وعناصر والفلكيات اما افلاك واما كواكب وطريق اثبات الافلاك
الاستدلال بالحركات الموجودة بالرصد بعد تقرير الاصول الحكمية وهي استناد كل حركة الى جسم
يتحرك بالذات ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة
ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها والطريق الى معرفة وجود الكواكب
هو المشاهدة لا غير والافلاك الكلية الثابتة بالارصاد على الوجه الذي اثبتها الشاهدون

٢٧

المتناهون لسببه المحيط بعضها ببعض بحيث تماس مقعر الحاوي محدب المحوي ومراكز الكل مركز الارض واحد منها غير مكوكب محيط بالثمانية الباقية يحرك الكل بالحركة اليومية يسمى الفلك الاعظم والفلك الاطلس والعرش المجيد والجسم المحيط بسائر الاجسام والمحدد للجهات ويدل عليه وجوه الاول ان الاجسام متناهية لما سنذكره فيكون جسم هو نهاية الاجسام والجسم الذي هو نهاية الاجسام يجب ان يكون محيطا بالكل والا لزم الخلاء والا تناهي على تقدير التناهي الثاني الجهة موجودة ذات وضع لانها مشار اليها اشارة حسية ومقصد للتحرك بالوصول اليه وكل ما هو مشار اليه اشارة حسية ومقصد للتحرك بالوصول اليه يكون موجودا غير مجرد اي ذا وضع فالجهة موجودة غير مجردة عن المادة اي يكون ذات وضع قوله قوله بالوصول اليه اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لا نم ان كل ما هو مقصد للتحرك يجب ان يكون موجودا فان البياض مقصد للتحرك من السواد اليه وليس بموجود وتقرير الجواب ان كل ما هو مقصد للتحرك بالوصول اليه لا بتحصيله يكون موجودا والمتحرك من السواد الى البياض مقصده تحصيل البياض لا الوصول اليه والجهة ليست بجسم لان الجهة ليست منقسمة وكل جسم منقسم وانما قلنا ان الجهة ليست منقسمة لانها لو كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يتوصل منها اقرب الجزئين من المتحرك فان وقف فهو الجهة لا ما بعده فما فرضناه جهة جزؤه جهة لا هو وان لم يقف فلا يخ اما ان يتحرك عن الجهة فكذلك اي ما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة واما ان يتحرك الى الجهة فالجهة ما بعده فما فرضناه جهة لا يكون جهة فان قيل القسمة غير حاصرة فانه يجوز ان يتحرك في الجهة لا عنها او اليها اجيب بان الحركة في ان لا تنفك اما عن جهة او الى جهة وبعد القسمان الاولان والشق الثالث الذي وقع فيه الحركة هو

اى حال فى الجسم

لا بالجهة واذا كانت الجهة موجودة غير مجردة وليست بجسم يكون جسمانية ثم الجهة
على قسمين قسم يتبدل بالعرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو
ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل والجهات المتبدلة بالعرض غير متناهية لان الجهة
طرف الامتداد ويمكن ان يفرض فى جسم امتدادات غير متناهية ويكون لكل طرف
منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق والمحدد للجهتين بالطبع
جسم واحد فان الجهة بالطبع اعنى فوق وسفل لا بد لهما من محدد يعينهما ويحدده لان الجهة
جسمانية غير منقسمة فيكون حدا والحد لا يقوم بنفسه بل بغيره فيكون ذلك الغير يتعين
ويحدده ولما كان الجهة ذات وضع يكون بالضرورة وضعها فى ذلك المحدد ولا يجوز
ان يكون وضعها فى خلاء لامتناع وجوده ولا فى ملاء متشابه بان يكون
بعض حدوده المفروضة فيه جهة وبعضها جهة اخرى مقابلة لها لعدم اولوية
بعض تلك الحدود بان يكون جهة وبعضها جهة اخرى مخالفة لها بالطبع فتعين
ان يكون بشئ مخالف خارج عما تشابه وذلك الشئ لا محالة يكون جسما او جسمانيا
لوجوب كونه ذا وضع وعلى التقديرين لا بد من الجسم ويجب ان يكون المحدد للجهتين
جسما واحدا اذ لو تعدد ولم يحط البعض بالبعض بل هما جسمان متباينان فى الوضع
يتحدد القرب بهما دون البعد فان كل واحد منهما لا يتحدد به الا القرب منه
ولا يتحدد به البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان بكل منهما والمحدد يجب ان يحدد جهتين
معا وان تعدد واحاط احدهما بالاخر يكون وقوع المحاط فى التحديد حشوا وانما
التحديد بالمحيط وحده كاف فى تحديد الجهتين اذ يتحدد القرب بمحيطه
والبعد بمركزه الذى هو ابعد عن المحيط فتعين ان يكون المحدد للجهتين جسما

وعلم مما ذكرنا من ان المحدد هو المحيط دون المحاط لان المحدد بالحقيقة هو محدب الجسم المحيط لا مقعره لان المحيط من المحدد انما هو محدبه دون غيره

زائدة المراد

جسمًا واحدًا اذ لو تعدد ولم يحط البعض بالبعض بل هما جسمان متباينان في الوضع يتحدد القرب بهما دون غاية البعد فان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه ما و الا يتحدد الجهات بكل منهما والمحدد يجب ان يحدد جهتين معا وان تعدد واحاط احدهما بالآخر يكون وقوع المحاط في التحديد حشوًا واقعا والتحديد بالعرض اذ المحيط وحده كاف في تحديد الجهتين اذ يتحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه الذي هو ابعد حد منه محيطه فتعين ان يكون المحدد للجهتين جسمًا واحدًا فاما ان يتحدد به الجهتان من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد والاول غير ممكن لان الجهتين اللتين بالطبع يجب ان يكونا طرفي امتداد والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب يمتنع ان يحدد ما يقابله اعني البعد لان البعد عنه ليس بمحدود فثبت ان التحدد انما يكون بجسم واحد لا من حيث هو واحد بل من حيث ان له مركزًا او محيطًا فيتحدد جهة القرب اعني الفوق بمحيطه وجهة البعد اعني السفل بابعد حد منه وهو المركز وهذان الوجهان مقتضيان جسما محيطا بالكل اما انه هو الفلك التاسع فلا والجسم المحدد للجهتين بسيط لانه لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطباع لصح الانحلال عليه فان كل جسم مركب من اجسام مختلفة الطباع يصح انحلال اجزائه التي هي اجسام مختلفة وانتقالها الى احيازها الطبيعية والانحلال بالحركة المستقيمة المتوجهة من جهة الى جهة ما لجهة له لا به لانه ح يجب كون الجهات متقدمة على اجزاء الجسم المحدد ثم عليه فيكون الجهة له لا به فلا يكون المحدد محددًا هذا خلف واذا كان المحدد بسيطا لا مركبا كما عرفت ومن هنا علم ان محدد الجهات ليس في طباعه ميل مستقيم والا لكان الجهة له لا به فلا يكون المحدد

فان قيل ما فائدة اثبات كون الجهة غير مجردة ولا جسم هي لانها لو كانت مجردة او جسما لم يصح كونها محددة ... جسما لان الجسم لا يكون علة الجسم ... المحدد ...

محدد الثالث الارصاد شاهدة على ان الافلاك والكواكب تتحرك بالحركة اليومية السريعة
من المشرق الى المغرب وحركات اخر متفاوتة فلا بد من جسم محيط بها وتحركها حركتها
اليومية وهذا تدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطته بجميع الاجسام واما الثمانية
فيدل عليها اختلاف حركات الكواكب وامتناع تحركها بالذات لاستحالة الخرق على
الافلاك فتحت الفلك الاعظم فلك الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب الى المشرق
على قطبين ومنطقة غير قطبي الفلك الاعظم ومنطقته ويسمى فلك البروج ايضا ثم فلك زحل
ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس على راى ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك
القمر وهذه السبعة تسمى ممثلات بفلك البروج فهذه هي الافلاك الكلية واما الافلاك الجزئية
فكل فلك من الافلاك الكلية التي للكواكب السبعة السيارة غير الشمس تشتمل على فلك تدوير
غير محيط بالارض في ثخن للخارج المركز مماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما
عن مركز الارض ذروة واقربهما اليه حضيضا وفلك خارج المركز عن مركز الارض محيط
بالارض ينفصل عن الممثل يماس محدباهما ومقعراهما على نقطتين يسمى ابعدهما عن مركز الارض
اوجا والاقرب منه حضيضا واما الشمس يكتفى فيها باحد الفلكين اي الخارج المركز
او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الاخر لكن بطلميوس راى اثبات الخارج لها اولى
وقد اثبتوا لعطارد فلكا اخر ايضا خارج المركز فلعطارد فلكان خارجا المركز يشتمل
الممثل على احدهما اشتمال ساير الممثلات على امثالها وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير
على الاخر اشتمال الممثل على امثاله وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير واثبتوا للقمر فلكا اخر
مشتملا على فلكيه خارج المركز والتدوير ويسمى ذلك الفلك بالمايل ومثل القمر محيط بالمايل
ويسمى ممثلا لفلك الجوزهر فيكون جميع الافلاك اربعة وعشرين عشرة منها موافقة

موافقة المركز لمركز الارض وثمانية خارجة المركز عن مركز الارض وستة افلاك تداوير يحرك
الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويحرك ما دونه بحركته ويحرك فلك الثوابت
بالحركة الثانية البطيئة ويحرك ما دونه بها ولكل فلك من الافلاك الباقية حركة خاصة
الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين واما الكواكب
فسبعة منها سيارة كل في فلك على الترتيب الذي ذكر ومن السيارة خمس متحيرة وهي
غير الشمس والقمر واما الثوابت فغير محصورة وقد رصد منها الف واثنان وعشرون
كوكبا كلها في الفلك الثامن وهو فلك البروج ويمكن ان يكون في افلاك تسعة قال المصنف
ولقائل ان يقول ان سلم استحالة الخرق فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب نطاق
منفصل منه ثخن فلكه بسبب خلوه يكون قطر ثخنه مساويا لقطر الكوكب يتحرك بنفسه
فيحرك الكواكب او يتحرك النطاق باعيانها والكواكب على ذلك النطاق وح لم يلزم الخرق
ولا ما ذكرتم ومن اطلع على الهيئة واعتبر الاصول التي بنوا عليها مسائل الهيئة علم ان
هذا الاعتراض ساقط   فرعان الاول اه   فرعان على وجود الافلاك التسعة
الاول ان الافلاك باسرها شفافة اي لا لون لها لانها لو كانت ملونة لحجبت الابصار عن
عن رؤية ما وراءها لان شان الملون ان يحجب الابصار عن رؤية ما وراءه واللازم ظاهر
الفساد فان الكواكب [illegible] وفيه نظر فان الماء والزجاج والبلور لكونها مرئية ملونة
مع انها لا تحجب عن رؤية ما وراءها وان سلم فلا يتمشى في الفلك الثامن والتاسع لان ما
وراء الفلك التاسع ليس شيئا مرئيا يستدل على كونه شفافا والتاسع وان كان
وراء الثامن لكن ليس عليه كوكب يستدل على كون الثامن شفافا ولقائل
ان يمنع كون الماء والزجاج والبلور التي لا تحجب عن رؤية ما وراءها ملونة وكونها مرئية

لا يقتضي كونها ملونة فان المرئي هي غير منحصرة في الملون فان كل ملون مرئي من غير عكس وله ان يقول ان الفلك الثامن والتاسع لو كانا ملونين لكانا مرئيين واللازم باطل فالملزوم مثله والافلاك باسرها لا حارة ولا باردة اذ لو كانت حارة او باردة لكانت في غاية الحرارة والبرودة فان الطبيعة لما اقتضت شيئا ولم يكن لها عايق حصل ذلك الشي على تمام ما يمكن واذا كان كذلك استولى الحر والبرد على عالم العناصر بسبب مجاورتها لها واللازم باطل فالملزوم مثله وهذا الاستدلال ضعيف فان للحرارة انواعا مختلفة بالحقيقة مقول عليها الحرارة بالتشكيك فيجوز ان يكون طبايع الافلاك اقتضت نوعا او انواعا لا يكون في غاية هذه الشدة وكذلك البرودة على تقدير ان يكون الحرارة والبرودة فيها في غاية الشدة لا يلزم استيلاء الحرارة او البرودة على عالم العناصر لجواز ان لا يكون لها تاثير الحرارة او البرودة فيما هو ادنى منها والاولى ان يقال الافلاك باسرها لا حارة ولا باردة ولا موصوفة بما ينتهي اليها والا لكان فيها ميل صاعد او هابط فيكون قابلة للحركة المستقيمة وليس كذلك كما سنبين والافلاك باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة لا مطلقة ولا مضافة والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة والافلاك باسرها لا رطبة ولا يابسة والا لكانت قابلة لسهولة التشكل والالتصاق وعسرهما فيكون قابلة للحركة المستقيمة لان سهولة التشكل والالتصاق وعسرهما لا يتم الا بالحركة المستقيمة ولانها يستلزم قبول الخرق والالتيام والانفصال والاتصال المستلزم للحركة المستقيمة والافلاك باسرها غير قابلة للحركة الكلية لا التخلخل ولا التكاثف ولا النمو ولا الذبول لانه لو زاد محدب الفلك الاعظم بالكل لزم ان يكون فوقه خلاء وهو محال ومقعره مثل محدبه في الطبيعة النوعية فيستحيل على مقعره ما يستحيل على محدبه واذا لم يتقعر مقعره بالزيادة والنقصان

والنقصان امتنع تغير محدب المحاط بالزيادة والنقصان والا لزم الزيادة على تقدير الزيادة والخلاء على تقدير النقصان وكذا امتنع تغير مقعر المحاط بالزيادة والنقصان لان مقعره مثل محدبه في تمام الماهية وفيه احتمال الفساد والخطاء لان امتناع ازدياد محدب الفلك المحيط بجميع الاجسام لا لذاته لعدم الطبيعة الذي شرطه ازدياد الحجم ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعر له في الامتناع لان الشرط الذي هو الطبيعة متحقق ودفع هذا الاحتمال من التغير في المقعر بالزيادة والنقصان يستلزم التداخل والخلاء والاولى ان يقال وهما محالان ليس بمستقيم فانه يجوز الزيادة والنقصان بالتخلخل والتكاثف فلم يلزم لا التداخل ولا الخلاء والاولى ان يقال بعدم قابلية الحركة الكمية المستلزمة للحركة المستقيمة

الثاني اه الفرع الثاني ان الافلاك متحركة لان الاجزاء المفترضة في الافلاك متماثلة لان الطبايع التي للاجزاء المفروضة متحدة لان الافلاك بسائط فلا يقتضي امورا متخالفة فيصح لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للاخر فلا يكون شيء من الوضع والموضع واجبا من طبايع الاجزاء المفروضة فالنقل عنهما جائز وتلك النقلة لا تتصور الا بالميل لان الحركة بدون الميل محال فيجوز ان يكون في طباعها ميل ولما لم يمكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن في طباعها الا الميل المستدير فوجب ان يكون في الافلاك مبدا ميل مستدير بالفعل لان المبدا الميل الطباعي من مقومات الافلاك ويمتنع ان يكون المقوم للجسم بالقوة عند حصول الجسم بالفعل ووجد مبدا الميل المستدير في الجسم البسيط دال على انه يمتنع ان يصدر عنه عايق عن ذلك الميل بحسب الطبع الميل الطبيعي للخارج ايضا ممتنع اذ لا عايق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او ذو ميل مركب يمتنع وجوده عند الاجرام الساذجة وجعل

وامتناع من الوضع والوضع بعض [illegible] منه الافلاك

للمتخالف ان يقتضي بعض الامور المتماثلة خلاف ما يقتضيه الاخر

ووجود مبداء الميل المستدير في الجسم البسيط دال على انه يمتنع ان يصدر عنه عايق عن كل
الميل بحسب الطبع والعايق الخارجي ايضا ممتنع اذ لا عايق عن الحركة المستديرة من خارج الا
ذو ميل مستقيم او ذو ميل مركب يمتنع وجوده عند الاجرام السماوية ووجود مبداء الميل
بالفعل وعدم العايق يدلان على وجود الميل بالفعل ففيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع
فهي تتحرك بالاستدارة وايضا لو بقي كل جزء من اجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين من
اجزاء حيز الكل مع جواز وضع آخر وحيز آخر عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان الاجزاء المفترضة
متماثلة وتمام الطبيعة والاول باطل فلا يبقى كل جزء من اجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين
فيتحرك بالحركة المستديرة قال الشارح وهذان الوجهان الدالان على ان الافلاك متحركة بالاستدارة
منقوضان بالعناصر لان الاجزاء المفترضات في العناصر متماثلة والعناصر غير متحركة بالاستدارة
وللقائل ان يقول العناصر فيها مبداء ميل مستقيم بالطبع فيمتنع ان يكون فيها مبداء ميل
مستدير لامتناع ان يكون البسيط في طباعه مبداء ميل مستقيم وفي طباعه ما يعوقه
عنه وهذا بخلاف الافلاك فان الحركة المستقيمة فيها ممتنعة فلم يكن في طباعها ما يمنع الميل المستدير
واما الكواكب واما الكواكب فهي اجسام بسيطة شفافة كرية مركوزة في الافلاك مضيئة
بالذات الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس
وبعده عنها لا يقال فلعل القمر كرة يضيء احد وجهيها ويظلم الوجه الآخر ويتحرك على مركزه حركة مساوية
لحركة فلك القمر بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضيء بتمامه الى الشمس والمظلم بتمامه الينا فاذا تحرك
فلك القمر تحركت الكرة ايضا حركة تساوي حركة الفلك فيظهر لنا طرف من الوجه المضيء ويزول
بقدره عنا مقابله الوجه المظلم من الطرف الآخر عنا فنرى هلالا ففي كل يوم يزداد ظهور
الوجه المضيء حتى يتم حركة الفلك نصف دورة فيتم ايضا حركة تلك الكرة نصف دورة

دوره وذلك عند الاستقبال فسطح الوجه المضيء بتمامه لنا فنرى بدرا واذا اتصل هذا لم يحصل
العلم بان نور القمر مستفاد من الشمس لان ثقل الخسوف يكذب هذا الاحتمال لان الخسوف
انما هو عند الاستقبال وعند الاستقبال وجهه المضيء بتمامه الينا محيول الارض بينه وبين الشمس
لا يقتضي الخسافه   واما العناصر فخفيف مطلق الخ   اما العناصر فاربعة النار والهواء
والارض والماء وذلك لانه اما ان يتحرك عن المركز او الى المركز والاول اما ان يطلب مقعر فلك
القمر اولا والاول هو النار والثاني هو الهواء والثاني الذي يتحرك الى المركز اما ان يطلب المركز اولا
والاول هو الارض والثاني هو الماء فالنار خفيف مطلق حار يابس محدبه مماس
لمقعر فلك القمر اما انه خفيف مطلق فلانه يطلب بالطبع ان يكون فوق العناصر واما
حرارة النار فظاهرة محسوسة فان النار التي عندنا مخالطة بما يتكيف بالبرودة ومع هذا
حرارته محسوسة فالنار الصرفة بالطريق الاولى واما يبوستها فالذي يدل عليها انها مغنية
للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها وفيه نظر اذ يجوز ان يكون افناء الرطوبة للتلطيف والتصعيد
لا لانها يابسة في نفسها وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للشكل سهلة الترك له وفيه
نظر لان اللازم يكون كذلك هي النار التي عندنا فجاز ان يكون ذلك بسبب مخالطة
اجزاء هوائية لها ويحتمل ان يكون النار البسيط فيها يبس تام اذا قيست الى الهواء
واستدل الشيخ الرئيس في الاشارات على يبوسة النار بالصاعقة فان النار
اذا خمدت وفارقتها سخونتها يكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق
فتولد الاجسام الصلبة من النار بعد خمودها ومفارقة سخونتها عنها يدل على انها يابسة وهذا
انما يستقيم لو تولد الصاعقة اعني الاجسام الصلبة الارضية التي تقذفها السحاب من النار
لكن فيه نظر فان الشيخ قال في بعض اقواله ان الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة

هر چه خواهی کن ای دوست مکن یار کسی   کانکه ای جان نشود با تو مرا کار بسر

المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب والنار شفافة لانها لم يكن ساترة لما ورائها
من الكواكب وابعد النار عندنا كلما كانت اقوى كان تلونها اقل ولذلك اصول الشعل صبغ
النار قوية وهي سوى تنقع طاظل ومكانها الطبيعي ان يكون فوق الهواء بان يكون
شاملا للهواء مشمولا للفلك يعني مقعر فلك القمر والهواء خفيف مضاف اي يتحرك الى الفوق ولا الى
الى مقعر فلك القمر حار رطب اما حرارته فبالنسبة الى الماء واما بالنسبة الى النار فلا يكون
كحرارة النار والذي يدل على حرارة الهواء بالنسبة الى الماء
ان الماء ينقلب بتصعيده بخارا اذا سخن ولطف ولو لم يكن اسخن من الماء لم يكن
اخف والطف منه والهواء المجاور لنا ابدا انما تحس ببرودته لانه ممتزج بالاجزاء اختلطت
به من الماء واما رطوبة الهواء وهي انه ذو كيفية يقبل بسببها التشكل وتركه بسهولة فظاهر وهو
مشمول بمقعر النار شامل للماء والارض والارض ثقيل مطلق اي يتحرك الى المركز بحيث يكون مركزها
منطبقا على مركز العالم باردة يابسة اما يبوستها فظاهر واما برودتها فلانها لو خليت وطباعها
ولم تسخن بسبب غريب ظهر عنها برد محسوس ومكانها الوسط بحيث ينطبق مركزها
على مركز العالم والماء ثقيل مضاف اي يتحرك الى المركز ولا ينتهي اليه بارد رطب وهو ظاهر والماء
محيط بثلثة ارباع الارض وكان حقه ان يحيط بالارض الا انه لما حصل في بعض جوانب
الارض تلال ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء الى الاغوار وانكشفت
المواضع المرتفعة فصار الماء والارض بمنزلة كرة واحدة وذلك حكمة من الله تعالى ورحمة منه
ليكون منشأ للنبات ومسكنا للحيوانات ثم ان العناصر باسرها كائنة وفاسدة تنقلب
كل منها الى الاخر بان تخلع صورة وتلبس اخرى وهو الكون والفساد والانقلاب
الى الملاصق بلا واسطة كانقلاب الماء الى الارض فان بعض مياه العيون

تحجر

العفونة ينجمد حجرًا او كانقلاب الارض الى الماء فانّ للحجر بجعله اصحاب الحيل اى طلاب الاكسير
ماءً وذلك بان يصير الحجر في الملح الحار او الماء الحاد او بالسحق ثم يذاب بالماء وكانقلاب
الهواء ماءً فان الهواء المتلاصق للاناء يصير قطرًا فان الكأس المكبوب على الجمد يركبه
نداء كلما انقطعت حدث مرة بعد اخرى ولا يكون ذلك بالترشح فان الماء لا يصعد بطبعه
ولانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى لانه اقبل للترشح والصعود ولا يكون ذلك
القطر في الهواء فنزل الى الكأس لان الهواء المطيف بالكأس لا يمكن ان يشتمل على اجزاء
كثيرة من الماء وخصوصًا في الصيف لان الاجزاء المائية في الصيف لو كانت باقية في الهواء
لتصاعدت جدًا للحرارة ولا يبقى مجاورة للاناء ولو كانت الاجزاء الباقية في الهواء لزم اما
نفاد تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع مع
كون الاناء بحالته الاولى واما تناقصها فيكون حدوثه كل مرة انقص مما كان قبلها واما
تراخي ازمنة حدوثها فيكون بين كل حدوثين زمان اكثر مما بين حدوثين قبلهما لبعدها
عن الاناء وهذا كله على خلاف الواقع قيل لو اقتضى برودة الاناء انعقاد الهواء المحيط بالاناء
لزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ماءً بسبب برودة الماء ثم الهواء المحيط بذلك
الى ان يجري الماء جريانًا صالحًا والمشاهد يكذبه فلم يصر الهواء ماءً بل حصل الندى
الذي تركب الاناء منه اجزاء مائية اجتذبت الى جرم الاناء ... بكيفية النوعية
وعند التكيف بها يشتد تكيفه بها ويحفظها بطبعًا ولذلك ربما يوجد الاواني ... المشتملة
على المايعات الحارة السخن من هذه المايعات فالاناء المذكور لشدة برودة ... الهواء
المحيطة والماء لسرعة تكيفه بالكيفية النوعية يحصل الهواء المطيف به طاهرًا عن برودته ... سريعًا
سريعًا ولا يبعد الهواء ما دام على سطح الاناء اما اذا تنحى منه واتصل الهواء بالسطح

لب من با لعل لبت کی رسد عمرها مگر که مشربه سازد ز خاک من خراز

عاد الى فساده وكانقلاب الماء هواء فان الماء المغلى يتحلل منه الابخرة بحيث يتلطف بالكلية
وكانقلاب النار هواء كالشعلة يصير هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت لاحرقت
ما يقابلها على بعض الجوانب فاذا انقلبت هواء وكانقلاب الهواء نارا بالنفخ القوى
فانه عند الحاح النفخ القوى على الكير سد الطرق التى يدخل فيها الهواء الجديد يصير الهواء
الذى فى الكير هواء نارا يشاهد فى كل من يباشره ولما تبين الانقلاب من غير وسط يعلم
امكان الانقلاب بوسط او وسطين فهذه الانقلابات دالة على ان الهيولى
مشتركة   واما المركبات اه   واما المركبات فانها تخلق من امتزاج هذه الاربعة
الارض والماء والهواء والنار بامزجة مختلفة معدة لخلق مختلفة وهى المعادن والنبات
والحيوان والدليل على ان مركبات مخلوقة من امتزاج هذه الاربعة الاستقراء والمزاج هو المعد
لحصول صور المركبات من المعادن والنبات والحيوان بيان ذلك ان المركبات ثلثة
ذو صورة لا نفس لها ويسمى معدنيا وذو صورة لها نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس
ولا حركة ارادية لها ويسمى نباتيا وذو صورة لها نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة
متحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اول فان الكمال ينقسم الى قسمين
منوع هو صورة كالانسانية وهو اول شىء يحل فى المادة والى غير منوع هو عرض
كالضحك وهو كمال ثان يعرض للمنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار
يصدر من الحيوانى ما يصدر من النباتى ومن النباتى ما يصدر من المعدنى من غير عكس وكل
واحد من هذه الثلث جنس لانواع لا تنحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع
على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا
من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية

ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدا المفارق فانه اعنى الذات
[اى عقل الفعال عند الفلاسفة والبارى تعالى عند المتكلمين]
متساوية النسبة الى جميع الماديات فهو انما بسبب امور مختلفة والامور المختلفة
فى الهيولى هى الصور الاربع النوعية التى للعناصر التى هى مواد المركبات والاختلاف
ليست بسبب نفس الصور انفسها لان الاختلاف الذى يكون بسببها لا يزيد على
اربعة فهو اذا بحسب احوالها فى التركيب وفيما يعرض بعد التركيب من الامزجة فان
التركيب يختلف باختلاف مقادير من العناصر والامزجة يختلف باختلاف التركيب
ولما كان امكان انقسام العناصر غير متناه كان امكان التركيب غير متناه فكان
امكان الامزجة غير متناه ولكل الاختلافات الواقعة فى الامزجة هى اسباب معدة
لخلع متخالفة وهى المعادن والنبات والحيوان اجناسها وانواعها واصنافها وا
شخاصها والمزاج هى الكيفية المتشابهة المتوسطة الحاصلة من تفاعل العناصر البسائط
بعضها فى بعض بان يتصغر اجزائها فيختلط فيستحيل فى كيفياتها المتضادة المنبعثة
عن قواها بان يفعل كل بكيفيته فى مادة الاخرى بحيث ينكسر سورة كل منها سورة الاخرى
فيستحيل فى كيفياتها فيحدث منها كيفية متشابهة فى الكل متوسطة توسطا ما ولم
يفسد صور العناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها فى الاخر
من حيث ينفعل عنه لان فعل كل منها ان كان مع انفعاله لزم ان يكون الشى
الواحد بالنسبة الى الاخر غالبا ومغلوبا معا وان كان فعله فى الاخر متقدما على انفعاله عنه
يلزم ان يصير الاخر المغلوب غالبا عليه وان كان بعد انفعاله عنه يلزم ان يكون
غالبا بعد ما كان مغلوبا فاذا لابد وان يكون فعل كل منهما فى الاخر من جهة انفعاله
ولا يجوز ان يكون من حيث المادة فاعلا لان المادة من حيث هى مادة قابلة والقابل

از هر که بخواستی نظیرش باشی وز هر که طمع کنی اسیرش باشی

من حيث هو قابل لا يكون فاعلاً ولا يجوز ان يكون الفاعل هي الصورة والكيفية هي المنكسرة

لان الصورة انما تنكسر بواسطة الكيفية فيلزم ان يكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا والشيء في حالة

واحدة غالبا ومغلوبا كاسرا ومنكسرا لان مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرا والمجموع ايضا يكون منكسرا

والحق ان الفاعل هي الكيفية والمنفعل هو المادة ولذلك تحصل الكيفية المتوسطة بين الحار

والبارد اذا امتزجا من غير حصول صورة بين فيهما ولا يلزم منه وقوله المتشابهة اي يكون تلك

الكيفية متشابهة في جميع اجزاء العناصر وقوله المتوسطة اي الكيفية المتشابهة متشابهة متوسطة

بين كيفيات البسائط الرابع في حدوثها المبحث الرابع في حدوث الاجسام

اختلفت اهل العلم في حدوث الاجسام والوجوه المحتملة بحسب الفرض اربعة لانه

اما ان يكون محدث الذات والصفات او قديم الذات والصفات او قديم الذات

محدث الصفات او محدث الذات قديم الصفات وهذا الاحتمال الرابع مما لم يقل به

عاقل واما الاحتمالات الثلث فقد قال بكل منها قوم اما الاول فقد قال به المسلمون والنصارى

واليهود والمجوس فانهم قالوا الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها واما الثاني فهو قول

ارسطاطاليس وثاوفرسطس وثامسطيوس وبومطس ومن المتأخرين ابي نصر الفارابي

وابو علي بن سينا فانهم قالوا الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالمقدار والشكل

وما يجري مجريهما من الامور الغارة اللازمة سوى الحركات والاوضاع فان كل واحد

منها حادث مسبوق باخر لا الى اول والعناصر قديمة بموادها بحسب شخصها وصورها

الجسمية قديمة بنوعها وصورها النوعية قديمة بجنسها اي كان قبل كل صورة صورة

اخرى لا الى اول لها واما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس

كثاليس وانكساغورس وفيثاغورس وسقراط وقول جميع الثنوية كالمانوية

الا ای پسر ترا نان جوین خوش ننماید
معشوق منست آنکه بنزدیک تو زشت است

كالثنوية والديصانية والمرقيونية والماهانية فانهم قالوا الاجسام كلها قديمة بموادها
محدثة بصورها الجسمية والنوعية وصفاتها ثم من لا اصلوا في تلك الذوات فافترقوا
فرقتين الاولى زعموا ان تلك المادة جسم ثم زعم ثاليس الملطي انه الماء لانه قابل لكل الصور ثم
تحصل الارض منها بالتكثيف والانجماد والنار والهواء بالتلطيف فان من الماء زبد اللطيف
صار هواء وتكونت النار من صفوة الماء والهواء والسماء تكونت من دخان النار
ونقل ان ثاليس اخذ من التورية لانه جاء في السفر الاول منها ان الله تعالى خلق
جوهرا ثم نظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان
فخلق منه السموات وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال
نقل صاحب الملل والنحل عن ثاليس الملطي انه قال ان المبدأ الاول ابدع العنصر
الاول الذي فيه صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعث منه كل صورة موجودة
في العالم على المثال الذي في العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات
العنصر وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر صورة ومثال
عنه وقال ومصور العالة ان صور المعدومات في ذات المبدأ الاول بل هي في مبدعه
وهو تعالى بوحدانيته عن ان يوصف بما يوصف مبدعه ثم قال ومن العجب
انه نقل عنه ان المبدع الاول هو الماء منه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما
فذكر ان من جموده تكونت الارض ومن انحلاله تكون الهواء ومن صفوة الهواء
تكونت النار ومن الدخان والابخرة تكونت السماء ومن الاشتعال الحاصل من الاثير
تكونت الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل
فيها اليه ثم قال وكان ثاليس الملطي انما تلقى مذهبه من المشكاة النبوية يعني

نوع ما نقل عن الثنوية وقال الاخرون كان الاصل ارضا فحصل الماء بالتلطيف من الارض
وزعم انكسيمانس انه الهواء وتكونت من لطافته النار ومن كثافته الارض والماء وزعم
ابو قليطس انه النار وتكون الاشياء عنها بالتكاثف والسماء من الدخان وقال
الاخرون انه البخار وتكون الهواء والنار عنه بالتلطيف والماء والارض بالتكثيف وزعم
انكساغورس انه الخليط الذي لا نهاية له وهو اجسام غير متناهية وفيه من كل جنس اجزاء
صغار متلائمة اجزاء على طبيعة الخبز واجزاء على طبيعة اللحم وتلك الاجزاء متفرقة متحركة
فمها اجتمع من تلك الاجزاء اجزاء كثيرة متماثلة التأمت وصارت جسما وهذا القائل بنى
على هذا المذهب انكار المزاج والاستحالة وقال بالكمون والبروز وزعم بعض مولاء ان
ذلك الخليط كان في الازل ثم ان الله تعالى حركه فكون هذا العالم وزعم ذيمقراطيس
ان اصل العالم اجزاء كثيرة كرية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون الانفكاكية متحركة لذواتها
حركات دائمة ثم اتفق في تلك الاجزاء ان تصادمت على وجه خاص فحصل من تصادمها
على ذلك الوجه هذا العالم على ذلك الشكل فحدثت السموات والعناصر ثم حدث من
الحركات السماوية امتزاجات بين العناصر ومنها حدث المركبات وزعمت الثنوية
ان اصل العالم النور والظلمة الفرقة الثانية الذين قالوا اصل العالم ليس بجسم
هم فرقتان الفرقة الاولى الحرنانية وهم الذين اثبتوا القدماء الخمسة الباري والنفس والهيولى
والدهر والخلاء فقالوا الباري هو تمام العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ويفيض
عنه العقل كفيض النور عن القرص وهو يعلم الاشياء علما تاما واما النفس فانه يفيض
عنه الحيوة كفيض النور عن الشمس لكنها جاهلة لا يعلم الاشياء ما لم يمارسها وكان
الباري عالما بان النفس ستميل الى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية

للجسمية وتكره مفارقة الاجسام وتنسى نفسها ولما كان من مهوس البارى تع لحكمة البالغة
عدالى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروبا من التركيب مثل السموات والعناصر
وركب اجسام الحيوانات على الوجه الاكمل والذى بقى من الفساد وذلك لانه لا تمكن ازالته الا كونه
ثم افاض على النفس عقلا وادراكا وصار ذلك سببا لتذكرها عالمها القدسى وسببا لعلمها بانها ما دامت
في العالم الهيولانى لم تنفك عن الآلام واذا عرفت النفس ذلك عرفت انها في عالمها اللذات
الخالية عن الآلام اشتاقت الى ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك ابد الآباد
في نهاية البهجة والسعادة والفرقة الثانية اصحاب فيثاغورس وهم الذين قالوا المبادى هى الاعداد
المتولدة من الوحدات قالوا لان قوام المركبات بالبسائط وهى امور كل واحد منها واحد
في نفسه ثم تلك الاعداد اما ان يكون لها ماهيات وراء كونها وحدات او لا يكون فان كان
الاول كانت مركبة لان هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس في المركبات بل
في مباديها وان كانت الثانى كان مجرد وحدات وهى لابد وان يكون مستقلة بانفسها
والا لكانت مفتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير اقدم منها وكلامنا في المبادى المطلقة هذا خلف
فاذن الوحدات امور قائمة بانفسها فان عرض الوضع للوحدة صارت نقطة فان اجتمعا
نقطتان حصل الخط وان اجتمع خطان حصل السطح وان اجتمع السطحان حصل الجسم
فظهر ان مبدا الاجسام وحدات وتوقف جالينوس في الكل لنا وجوه
لما فرغ من تقرير المذاهب شرع في اقامة الحجة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وذكر
وجوها ثلثة الاول هو الذى اورده الامام في تصانيفه تقريره ان الاجسام محدثة لانها لو لم تكن
ساكنة في الازل لكانت متحركة ضرورة انحصار الجسم في انه متحرك او ساكن وذلك لان الجسم ان
كان مستقرا في مكان واحد اكثر من آن واحد فهو الساكن وان لم يستقر كذلك فهو المتحرك فاذا

لم تكن الاجسام ساكنة في الازل كانت متحركة في الازل لكن يمتنع ان يكون متحركة في الازل
اذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل لان ماهية الحركة حصول امر بعد فناء غيره وحصول
امر بعد فناء غيره يقتضي المسبوقية بالغير فماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير والازل ماهيته تقتضي اللامسبوقية
بالغير فبين المسبوقية بالغير التي هي لازم الحركة واللامسبوقية بالغير التي هي لازم الازل منافاة ومنافاة
اللازمين ملزوم لمنافاة الملزومين فبين الحركة والازل منافاة فيمتنع ان يكون الاجسام
متحركة في الازل فتعين ان يكون ساكنة في الازل لضرورة الحصر واما بيان بطلان اللازم فلان
الاجسام لو كانت ساكنة في الازل لم تتحرك ابدا واللازم ظاهر الفساد فانا نشاهد الحركة في
الاجسام الفلكيات والعنصريات ولا جسم الا هذين عند الخصم ومن اراد تعميم الدلالة فلابد
من بيان تماثل الاجسام اما الملازمة فلان الساكن في الازل ان كان سكونه لذاته امتنع انفكاكه
فلا يتحرك ابدا وان لم يكن سكونه لذاته امتنع انفكاكه فلا يتحرك ابدا وان لم يكن سكونه لذاته بل
يكون لغيره فذلك الغير الذي يكون علة للسكون لابد وان يكون موجبا قديما والا وان لم
يكن ذلك الغير موجبا لكان مختارا بالضرورة لا جائز ان يكون مختارا لانه لو كان مختارا
لم يكن فعله قديما لان فعل المختار محدث لامتناع ايجاد الموجود والمحدث لا يكون
قديما فثبت ان سكون الاجسام في الازل اذا لم يكن لذاتها كان للموجب ولابد وان
يكون الموجب واجبا او منتهيا الى الواجب لانه لو لم يكن الموجب واجبا او منتهيا الى
الواجب يلزم التسلسل والدور وهما محالان فتعين ان يكون واجبا او منتهيا الى الواجب ح
يلزم دوام السكون بدوام موجبه الذي هو الواجب او ما هو منته الى الواجب فلا يزول
السكون ابدا فالاجسام لو كانت ساكنة في الازل لم تتحرك ابدا واللازم باطل والملزوم مثله
ولما ثبت امتناع كون الجسم متحركا او ساكنا في الازل ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون

ان يكون في الازل قيل لو امتنع وجود الجسم في الازل لامتنع وجوده مطلقاً
لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا لان ما بالذات يستحيل زواله والا لجاز ان يصير
الممتنع لذاته واجبا والممكن لذاته واجبا او ممتنعا وهو يرد لك بغض انسداد باب اثبات
الصانع لكن لا يمتنع وجود الجسم مطلقا فلم يمتنع وجود الجسم في الازل قلنا
الممتنع في الازل ليس الممتنع لذاته بل الممتنع انما هو الممتنع لامر غير ذاته كالحادث اليومي
فانه ممتنع في الازل ولا يكون ممتنعا في ذاته فلا يلزم من امتناع وجود الجسم في
الازل امتناعه مطلقا فان قيل لا نسلم ان الجسم لو لم يكن متحركا في الازل لكان
ساكنا في الازل فان الجسم المحدد للجهات لا مكان له فلا يكون متحركا ولا ساكنا بيان
ذلك ان الحركة هي الانتقال من مكان الى مكان والسكون هو الاستقرار في مكان
الواحد فالحركة والسكون فرع الحصول في المكان فيستحيل وصف المحدد للجهات
بكونه متحركا وبكونه ساكنا قلنا لا نسلم وجود المحدد للجهات ولئن سلم وجوده
فلا نسلم انه لا مكان له فان المكان هو البعد الموصوف الذي مر ذكره وللمحدد
مكان بهذا المعنى ولئن سلم ان المحدد لا مكان له فلا شك انه ذو وضع ومماسة
لما في جوفه فلا يخلو اما ان يبقى الوضع والمماسة المعينان له او لم يبقيا فان بقي الوضع
والمماسة المعينان له فهو ساكن والا اي وان لم يبق الوضع والمماسة المعينان له فهو
متحرك لانا نعني بالسكون بقاء الوضع والمماسة المعينين له وبالحركة ان لا يبقى الوضع
والمماسة المعينان له فعلى هذا لا يتوقف كون المحدد ساكنا او متحركا على حصوله
في مكان قيل لا نسلم انه يمتنع ان يكون الجسم في الازل متحركا قولكم الحركة تقتضي
المسبوقية بالغير المنافية للازل قلنا الازل ينافي حركة معينة ولا ينافي حركات لا الى

اقول قال المص ان ماهية الحركة من حيث هي منافية للازل لان الحركة ما هيتها بحسب نوعها مركبة من امر تقضى ومن حصل واذا ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الازلي منافية لهذا النوع فالجمع بينهما محال وتقابل ان يقال ينبغي ان يبين ماهية الازلي حتى يتبين كونه منافيا للحركة وقد فسر بعض المتكلمين الازل بنفي الاولية وفسر بالمستمر ان وجودا وازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ولا شك ان كل واحد من الحركات يكون ازلية على اي تفسير يفسر به الازل اما نوع الحركة فلا يكون منافيا للازل قوله ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من امر تقضى ومن حصل قلنا لا نم لان ماهية الحركة مركبة من امر تقضى ومن امر حصل فان نوع الحركة باق مع الامر الذي تقضى والامر الذي حصل ولو كانت الحركة بحسب النوع مركبة من امر تقضى ومن حصل لم يتحقق الحركة مع الامر المتقضي ومع الامر الحاصل فماهية الحركة يمكن ان يتصف بالدوام واشخاصها لا يمكن والتركيب من امر تقضى ومن حصل يرجع الى اشخاصها الاولى لانواعها فان نوعها لا ينافي للازلية قيل لا نم ان الجسم لو كان ساكنا في الازل لم يتحرك ابدا لقوله لان سكونه ان كان لذاته امتنع انتفاكه وان كان لغيره لابد وان يكون ذلك الغير واجبا او منتهيا الى الواجب فيلزم دوام السكون بدوامه قيل لم لا يجوز ان يكون السكون مشروطا بعدم حادث فيزول السكون بحدوث الحادث قلنا فننافي حدوث الحادث وجود السكون لان تقيض الشرط مناف لوجود المشروط فيتوقف حدوث الحادث على عدم السكون وعدم السكون متوقف على وجود الحادث فيلزم الدور قيل لا نم ان الازلي لا ينعدم فان القدرة على ايجاد معين قديم وينقطع لوجود ذلك المعين فان الله تع قادر على ايجاد العالم وبعد ان وجد ما بعث تلك القادرية لان ايجاد الموجود محال فتعذر عدم ذلك التعلق الازلي فانتقض

بر درِ سبحان مکبر در آنکه بنیاد دشس بر راست تربیت نااهل را چون گردکان بر گنبد است

٧٧

فاسقط ما ذكره من الدليل على ان السكون اذا كان ازليا لا ينعدم فلما الموجود في الازل القدرة وهي باقية ازلا وابدا والمستطيع تعلق القدرة وتعلق القدرة ليس امرا موجودا الثاني للاجسام الحدوث الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هي انها ممكنة لوجهين احدهما ان الاجسام مركبة وكل مركب ممكن اما الصغرى فلانها مركبة اما من الهيولى والصورة واما من الجواهر الفردة واما الكبرى فلان كل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن وثانيهما ان الاجسام متعددة لان كل جسم يوجد آخر من نوعه كالعنصريات او من جنسه كالفلكيات وكل متعدد ممكن لان تعدد الجسم يستلزم اختلافها ولا يكون اختلافها لذاتها بل يكون اختلافها بالعلل الاخرى غير ذاتها فيكون ممكنة ثبت ان الاجسام ممكنة وكل ممكن له سبب فالاجسام لها سبب وذلك السبب لا يكون موجبا لان سبب الاجسام لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط فلان ذلك السبب الموجب اما حادث او قديم فان كان حادثا يلزم حدوث الاجسام وهو المط وان كان قديما يلزم من دوامه دوام معلوله الذي هو بلا واسطة ومن دوام معلوله الذي هو بلا وسط دوام معلوله الذي هو بوسط وهلم جرا الوجود دوام المعلول بدوام علته واما انه محال فلان كثيرا من الموجودات حادث غير دايم فثبت ان سببها لا يكون موجبا فتعين ان يكون سبب الاجسام مختارا وكل ما له سبب مختار فهو محدث لما عرفت ان فعل المختار يمتنع ان يكون قديما فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب الموجب يوجد جسما قديما على سبيل الدوام ويكون حركة شرطا لصدور الحوادث والتغيرات فلا يلزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط فان بعض ما يصدر عنه بوسط يكون حادثا غير دايم بدوامه

لان شرط وجوده الحركة المنقضية المتجددة التي لا دوام لها لانا نقول وجود هذه الحوادث

ان توقف على وجود حركة وتلك الحركة على وجود حركة اخرى وهلم جرا الى غير نهاية لزم اجتماع

الحركات التي لا نهاية لها المترتبة وضعا وطبعا في الوجود معا وهو محال وان توقف وجود

هذه الحوادث على عدم حركة بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة

مستمرة لوجود هذا الحادث فيلزم من دوام الموجب مع عدم تلك الحركة بعد وجودها دوام هذا

الحادث وللقائل ان يقول تحرك الجسم دائما يقتضي تلاحق اشخاص للحركة متعاقبة لا اول لها

وكل سابق معد للاحق ولا يلزم اجتماع الحركات في الوجود معا بل يقتضي وجود الحركات

المتعاقبة على سبيل التعاقب وتلك الحركات المتعاقبة علل معدة لوجود الحوادث

والعلل المعدة قد لا يتوقف بقاء المعلول عليها فيبقى بعض الحوادث بعد عدم معدة

وبعضها يتوقف بقاؤها على معدة الثالث [illegible] اه الوجه الثالث من الوجوه

الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها ما هو الحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين وتحريرها

ان كل جسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عنها فهو حادث وهي مشتملة على اربع دعاو

هي اثبات الحوادث وامتناع خلو الجسم منها ووجوب سبق العدم على مجموعها

ووجوب سبق العدم على ما يمتنع ان ينفك عما يجب ان يسبق عليه العدم وصغرى

القياس مشتملة على دعويين من الدعاوى الاربع وهما الاولى والثانية وكبراه مشتملة

على الاخريين قال المصنف والاول بين اي الصغرى بينة فان الاجتماع والافتراق والحركة والسكون

والاوضاع حادثة والاجسام لا تخلو عنها عقلا والثاني مبرهن اي الكبرى مبرهن عليه في المبحث السابع

من الفصل الثاني من الباب الاول من الكتاب الثاني احتج المخالف بوجوه الاول

احتج المخالف اي القائل بان الاجسام قديمة بانها لو كانت محدثة لكان لحصول احداثها

احداثها بالوقت المعين بلا مخصص واللازم محال فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الاجسام
لو كانت محدثة لكان لها مؤثر فلا يخلو اما ان يكون ذلك المؤثر قديما او محدثا والثاني لا يخلو اما
ان ينتهي الى مؤثر قديم اولا والثاني يلزم الدور او التسلسل وكلاهما محال فتعين ان يكون لها اي الاجسام
مؤثر قديم او محدث ينتهي الى مؤثر وعلى التقديرين لا بد من مؤثر قديم فذلك المؤثر القديم
لا يخلو اما ان يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا في اثاره حاصلا في الازل او لا فان كان الثاني
فيتوقف على حادث له مؤثر فننقل الكلام اليه فنقول لا يخلو اما ان ينتهي الى مؤثر قديم او لا
فان كان الثاني يلزم الدور او التسلسل المحالان وان كان الاول فتاثير ذلك الاثر في الحادث
اما ان يتوقف على شرط حادث او لا فان كان الثاني يلزم قدمه وان كان الاول ننقل الكلام
اليه ويلزم العدم او التسلسل في حوادث لا الى اول وهو محال وان الاول فلا يخلو اما ان يجب مع
حصوله حصول اثاره او لا فان كان الاول يلزم قدم اثاره فيلزم قدم الاجسام هذا خلف وهو
المدعى واما ان لا يجب وكان وجوده مع عدم تلك الاثار جائزا فلنفرض فانه مع مجموع
الامور المعتبرة في المؤثرية تارة مع وجود تلك الاثار وتارة مع عدمها فاختصاص ذلك الوقت
بوجود تلك الاثر دون وقت آخر اما ان يتوقف على اختصاص بامر ما لاجله كان هو
اولى بوجود ذلك الاثر فيكون ذلك المخصص معتبرا في المؤثرية وهو ما كان حاصلا قبل ذلك
هذا كل ما لا بد منه في المؤثر ما كان حاصلا في الازل والتقدير بخلافه هذا خلف وان لم يتوقف
اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت آخر على اختصاصه بامر لاجله كان
هو اولى بوجوده ذلك الاثر كان تخصيص الاحداث بذلك الوقت المعين تخصيصا بلا مخصص
الثاني ان الاجسام لو كانت حادثة لكانت لها مادة لانها لو كانت حادثة لكان قبل
حدوثها ممكنة الوجود والامكان يستدعي محلا ثابتا لانه ثابت وذلك المحل لا يكون نفس

كوردلدن قدرك سه وچندن در بعد ابغ اوزرع ساكه بتق

الاجسام ولا امر اضافيا لها بل مقارنا لها وهي المادة والمادة قديمة لانها لو كانت حادثة وكل
حادث له مادة فللمادة مادة اخرى ويلزم التسلسل فثبت ان المادة قديمة والمادة لا تعرى عن الصورة
فالصورة ايضا قديمة فالجسم قديم الثالث الزمان قديم لانه لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده
قبلية لا يتحقق الا بزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف والزمان مقدار الحركة فيكون
الحركة ايضا قديمة والحركة قائمة بالجسم فيكون الجسم قديما واجيب عن الاول بان المخصص هو
تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت فان قيل تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت
يفتقر الى مرجح اخر فانه يمكن تعلق الارادة بايجاده في غير ذلك الوقت لانه لو لم يكن تعلق ارادة الله تعالى
بايجاده في غير ذلك الوقت لكان الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار والكلام فيه كالكلام في
الاول فيلزم التسلسل اجيب بان تعلق ارادة الله تعالى بايجاده في ذلك الوقت واجب فيستغني
عن المرجح قوله لو كان واجبا لكان الله تعالى موجبا بالذات قلنا لا نسلم انه اذا كان تعلق الارادة
واجبا يلزم ان يكون الله تعالى موجبا بالذات وانما يلزم ذلك لو كان واجبا بذاته واما اذا كان
واجبا بالارادة فلا فان قيل تخصيص الاحداث بالوقت المعين يستدعي امتياز ذلك
الوقت عن سائر الاوقات وهذا يقتضي كون الاوقات موجودة قبل ذلك الحادث اجيب
بان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح متعددة ولا تمايز بينها الا في الوهم واما بتقدير
وجود الزمان مع اول وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء
وجود الزمان اصلا واجيب عن الثاني والثالث بان مقدمات الوجهين غير مسلمة
ولا بينة وقد سبق الاشارة الى فساد جميع مقدمات الدليلين واعلم ان صحة الفناء
على الاجسام متفرعة على حدوثها فان ثبت حدوثها ثبت صحة فنائها والاوائل والكرامية
وان اعترفوا بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية اذ لو عدمت الاجسام بعد وجودها

اما

وجودها فعدمها بعد وجودها اما ان يكون باعدام فاعل مختار او بطريان ضد لها
او زوال شرط والثلثة باطلة فالقول بعدم العالم بعد وجوده محال وقد سبق الكلام فيه تقريرا وجوابا
ولا بأس باعادته وانما قلنا انه لا يجوز ان يعدم باعدام فاعل مختار لانه لو كان اثرا
وجوديا لم يكن ذلك الوجود غير عدم العالم والا لكان الوجود عاريا عن العدم بل غايته
انه يقتضي عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما بالضد فيكون هو الامر الثاني لا الاول وان
لم يكن وجوديا كان عدما محضا فيمتنع اسناده الى المؤثر لانه لا فرق في العقل بين
ان يقال فعل العدم والا فيكون احد العدمين مخالفا للثاني فيكون لكل احد من العدمين
تعين وثبوت فيكون للعدم ثبوت هذا خلف وانما قلنا انه لا يجوز ان يعدم بحدوث
الضد لوجهين احدهما ان حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد الاخر فلو كان انتفاء الضد
الاخر معللا بحدوث هذا الضد لزم الدور وهو محال وثانيهما ان التضاد حاصل من الجانبين
فليس انتفاء احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان ينتفي كل واحد منهما بالاخر وهو محال لان
المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الاخر والمؤثر حاصل مع الاثر فلو حصل العدمان معا لحصل
الوجودان معا فيكون موجودين معدومين معا وهو محال او لا ينتفي واحد منهما بالاخر
فيلزم اجتماع الضدين وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون لزوال شرط لان ذلك الشرط لا يكون
الا اعراضا فيكون الجوهر محتاجا الى العرض محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور وهو محال اجيب
بانه لم لا يجوز ان يعدم باعدام الفاعل قوله الاعدام اما ان يكون امرا وجوديا او لا يكون
قلنا هذا يقتضي ان لا يعدم الشيء البتة لانه يقال اذا عدم الشيء فهل تجدد امر ام لم يتجدد
فان لم يتجدد امر فهو لم يعدم وان تجدد فالمتجدد عدم او وجود ولا جائز ان يكون
عدما لانه لا فرق بين ان يقال لم يتجدد وبين ان يقال تجدد العدم والا فاحد

العدم منه يخالف الاخر وهو هو وان كان وجوداً كان ذلك حدوثاً بالوجود آخر لا عدماً للموجود
الاول سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز ان يفنى بحدوث الضد قوله في الوجه الاول حدوث
الحادث يتوقف على عدم الباقي قلنا لا نسلم فان عندنا عدم الباقي معلول للحادث
والعلة وان امتنع انفكاكها عن المعلول لكن لا حاجة لها الى المعلول فلا يلزم الدور قوله
في الوجه الثاني المضادة مشتركة بين الجانبين قلنا لم لا يجوز ان يكون للحادث اقوى لكن
لا نعلمه وان كنا لا نعرف لمية كون الحدوث سبباً للقوة سلمنا فساد هذا القسم
لم لا يجوز ان يعدم الجسم لانتفاء الشرط وبيانه ان العرض لا يبقى والجوهر يمتنع خلوه عنه
واذا لم يخلق الله العرض انتفى الجوهر قوله انه يلزم الدور قلنا لم لا يجوز ان يقال الجوهر والعرض
متلازمان وان لم يكن احدهما محتاجاً الى الآخر كما في المتضايفين ومعلولي علة واحدة فاذا
لم يوجد احد المتلازمين عدم الآخر هذا ما قاله الامام في المحصل قال صاحب تلخيص
المحصل فيه مذهب اكثر العقلاء ان العالم محدث ويمتنع الفناء واليه ذهب الجاحظ
وقالت الاشعرية وابو علي الجبائي بجواز فناء العالم عقلاً وقال ابو الهذيل انما يعرف
ذلك بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه يفنى من جهة ان الله تعالى لا يخلق الاعراض التي
يحتاج الجواهر الى وجودها اما القاضي ابو بكر فقال في بعض المواضع ان تلك الاعراض هي
الاكوان وقال في بعض المواضع ان الفاعل المختار يفنيه بلا واسطة وبمثله قال محمود
الخياط وقال في موضع آخر ان الجوهر محتاج الى نوع من كل جنس من اجناس
[الاعراض] فاذا لم يخلق اي نوع كان انعدم الجوهر وقال امام الحرمين بمثل ذلك وقال بعضهم
اذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر وبه قال الكعبي وقال ابو الهذيل
كما انه قال كن فكان يقول افن فيفنى وقال ابو علي وابو هاشم ان الله يخلق

يخلق الفناء وهو عرض فيفني جميع الاجسام وهو لا يبقى وابو علي يقول انه تعالى يخلق
لكل جوهر فناء والباقون قالوا بان فناء واحدا يكفي لافناء الكل فهذه مذاهبهم ويقول
الامام في الاعدام انه باطل لانه لا فرق بين ان يقال لم يفعل البتة وبين ان يقال
فعل العدم ليس بشيء وذلك ان الفرق بينهما حاصل في بديهة النظر فان القول
بان لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان وبعدم صدور شيء عن الفاعل والقول بانه فعل
العدم حكم بتجدد العدم بعد ان لم يكن وبصدوره عن فاعله وتمايز العدمين يكون [بانتساب احدهما]
الى وجودهما دون الاخر قوله وجواب الوجه الثاني من ابطال الاعدام لطريان [الضد]
وهو ان التضاد حاصل من الجانبين على السواء بتجويز كون الحادث اقوى وان كنا
لا نعرف لميته ليس بجواب والجواب ما يشاء من كون الحادث اقوى لترجح الموجد
على المفني واما ابطال الاعدام بسبب انتفاء الشرط ولان الشرط لا يكون الا عرضا فدعوى
مجردة فان من الجائز ان يكون هناك شرط غير العرض كما يكون الجوهر الذي هو المحل
في الجاد والاعراض فيه ايضا بجواز ان يكون الشرط لا جوهرا ولا عرضا بل امرا عدميا
ونفيه من بيان جواز الاشتراط به وزوال ذلك الامر يقتضي انعدام المشروط وبيان الامام
كون العرض شرطا في الاعدام بان العرض لا يبقى والجوهر ممتنع الخلو عنه فينعدم بانعدامه
ليس مما يفيد مع هؤلاء القوم لان الكرامية لا يقولون بذلك كالمعتزلة واما الزام
الدور بسبب احتياج الجوهر الى العرض فباطل لان الدور انما يكون اذا كان المحتاج
اليه محتاجا الى المحتاج فيما يحتاج اليه فيه وههنا ليس كذلك فان احتياج الجوهر
الى عرض ما لا بعينه لا الى عرض معين والعرض المعين محتاج الى جسم بعينه فلا يلزم
منه الدور وجواب الامام بتجويز التلازم من غير احتياج لاحدهما الى الاخر ليس

بعيد بهما فان العرض محتاج فی وجوده الی الجسم والتلازم وان كان باحتياج كل
واحد من المتلازمين الى عين الآخر محالا لكنه من غير احتياج احدهما الى الاخر اولى بما
يتعلق بالاخر ليس بمعقول فان دذلك يكون مصاحبة اتفاقية وهی لا تقتضی امتناع
الانفكاك فايراد المثال بالمتضايفين على الوجه المذكور غير صحيح فان اضافة كل واحد منهما
محتاجة فی الوجود الی ذات الاخر لا الی اضافته ومعلولا علة واحدة تحتاج كل واحد منهما
الى علة الاخر فليس فيهما عدم الاحتياج مطلقا من غير لزوم الدور الخامس الى
المبحث الخامس فی تناهی الاجسام البعاد الموجودة فی الخارج متناهية سواء فرضت
فی خلاء او فی ملاء خلافا للهند لنا انا اذا فرضنا خطا غير متناهيه وفرضنا خطا اخر متناهيا
موازيا للاول فاذا امال الخط المتناهی من الموازاة الى المسامتة فلا بد من نقطة يكون اول نقطة المسامتة
ويكون الخط الذی فرض غير متناهيه منقطعا بتلك النقطة التی فرض انها اول نقطة المسامتة
لان الخط الذی فرض انه غير متناهيه لو لم ينقطع بتلك النقطة لكان وراء تلك النقطة
التی فرض انها اول نقطة المسامتة نقطة من الخط فيكون اول المسامتة مع فوقها لان المسامتة
مع الفوقانية قبل المسامتة مع التحتانية فما فرضناه انه اول نقطة المسامتة لا يكون اول
نقطة المسامتة هذا خلف فتعين ان ينقطع الخط بتلك النقطة فيكون الخط الذی فرضناه
لا متناهيا غير متناهيه هذا خلف واحتج الهند بان كل جسم فما وراءه متميز مشار اليه حسا لان العقل
الصريح يشهد بان الطرف الذی يلی القطب الجنوبی غير الذی يلی القطب الشمالی وكل
ما كان كذلك لم يكن عدما محضا لان العدم المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق فكيف
يحصل الامتياز فيكون موجودا ولا شك انه مشار اليه اشارة حسية فيكون جسما او جسمانيا
يكون ح
والجسمانی لا ينفك عن الجسم فثبت ان ما وراء كل جسم جسم اخر لا الی نهاية ومنع بان خلو

بان خارج العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب وان الحاكم بهذا التميز الوهم لا العقل ثم التميز وهم محض ليس بثابت فان الحاكم بان التميز في الخارج كاذب فان ما لا وجود له اصلا لا امتياز فيه اصلا الفصل الثاني في المفارقات لما فرغ من الفصل الاول في الاجسام شرع في الفصل الثاني في المفارقات وذكر فيه سبعة مباحث الاول في اقسامها الثاني في العقول الثالث في النفوس الفلكية الرابع في تجرد النفس الناطقة الخامس في حدوث النفس السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن السابع في بقاء النفس المبحث الاول في اقسام الجواهر المفارقة الجواهر المفارقة عن المادة اي التي ليست بجسم ولا جسماني الجواهر الغايبة عن الحواس الانسانية اما ان يكون مؤثرة في الاجسام او مدبرة لها او لا يكون مؤثرة فيها ولا مدبرة لها والاول اي الجواهر الغايبة المؤثرة في الاجسام هي العقول السماوية والملائكة في عرف حملة الشرع والثاني اي الجواهر الغايبة المدبرة للاجسام ينقسم الى علوية تدبر الاجرام العلوية اي الفلكية وهي النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة السماوية عند اهل الشرع والى سفلية تدبر عالم العناصر وهي اما ان يكون مدبرة للبسائط الاربعة العنصرية النار والهواء والارض والماء وانواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض واليهم اشار صاحب الوحي عم صلوات الله عليه وقال جاني ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية ويسمى نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة والثالث اي الجواهر الغايبة التي لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة لها ينقسم الى خيرة بالذات وهم الملائكة الكروبيون عند اهل الشرع والى شريرة بالذات وهم الشياطين والى مستعد للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة للابدان ان كانت شريرة كانت شديدة الانجذاب الى ما يناسبها من النفوس البشرية

الاعلام

اي الاشرف الاعلى وهو الملائكة السماوية

وهم يدبرون الاشخاص الجزئية الانسانية

جبرائيل واسرافيل وعزرائيل

عن الابدان

انجا که نسخ همه الکه یان عقل نیست ... دو دستانه اند رو لانی

فيتعلق ضرباً من التعلق بابدانها وبعاونها على افعالها الشرّ فذلك هو الشيطان وان كانت
خيرة كان الامر بالعكس واكثر المتكلمين ما انكروا الجواهر المجردة كما اشير اليه في الفصل
الاول في الباب الاول من الكتاب الاول قالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة
قادرة على التشكل باشكال مختلفة واوائل المعتزلة انكروها لانها ان كانت لطيفة وجب
ان لا يكون قوية على شيء من الافعال وان بعد تركيبها باوهى سبب وان كانت
كثيفة وجب ان نشاهدها والا لامكن ان يكون بحضرتنا جبال لا نراها واجيب عنه
بانه لا يجوز ان يكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام ولئن سلم انها كثيفة لكن
لا نسلم انه يجب ان نراها لان رؤية الكثيف عند الحضور غير واجب ونقل عن المعتزلة
انهم قالوا الملائكة والجن والشياطين متحدون في النوع ومختلفون باختلاف افعالهم
فاما الذين لا يفعلون الا الخير فهم الملائكة واما الذين لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين
واما الذين يفعلون تارة الخير وتارة الشر فهم الجن ولذلك عدّ ابليس تارة
من الملائكة وتارة في الجن قال المص هذا التقسيم الذي ذكرته على الوجه المذكور مما استنبطته
من قواعد الحكماء واحاطة العقل بها من طريق الاستدلال لعلّها من قبيل المحال كما قال الله تعالى
وما يعلم جنود ربك الا هو المبحث الثاني في العقول

العقول ح

الشرح العقول اي الجواهر المجردة التي هي مؤثرة في الاجسام قال الحكماء هم اعظم الملائكة واول المبدعات
وهي الموجودات الممكنة التي لم يسبق وجودها عدم زماني كما روي انه عليه السلام قال اول
ما خلق الله هو العقل واقوى ما استدل الحكماء به على وجود العقل وجهان الاول ان
الافلاك ممكنة لانها مركبة وكل مركب ممكن والموجب الممكن له موجد قديم اي الذي لا يكون
بينه وبين المعلول واسطة والموجد القريب للافلاك لا يكون لا يكون الباري تعالى

وجهه منكر قلنا ان سلم فلا يمنع فلا يمنع المساواة فى تمام الحقيقة والا ... او المباينة الكلية بين الوجودين
بان فسادها وايضا فالواقع على الاشياء بالتشكيك لابد وان يكون من عوارضها فالمعروضات اى تماثلت او تجانست
باعتبار آخر لزم المحالان المذكوران
وان تباينت كان كل منهما

٤٢

تساوى افراده التى هى ملزومات فى التجرد واللاتحد لاختلافها بالماهية واعتبر
النور المقول بالتشكيك على الانوار مع ان نور الشمس يعشى ابصار الاعشى ونور غير الشمس
لا يعشى ابصارها وايضا المحص بان الامر ان الوجود بالتشكيك فان الوجود مقول على
وجود الواجب وعلى وجود الممكنات بالتساوى ولئن سلم ان الوجود مشكك فالتشكيك
لا يمنع مساواة وجود الواجب و وجود الممكنات فى تمام الماهية لان التشكيك
اذا كان مانعا من مساواة وجود الواجب ووجود الممكنات فى تمام الحقيقة فيلزم
تركب الوجود الذى هو الواجب والمباينة الكلية بين الوجودين وجود الواجب
ووجود الممكنات واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه اذا كان التشكيك مانعا
من المساواة فى تمام الحقيقة يكون وجود الواجب و وجود الممكنات متخالفين فى الحقيقة
فلا يخلو اما ان يكون بين الوجودين ذاتى مشترك اولا والاول يلزمه التركيب فى الوجود
الذى هو الواجب والثانى يلزمه المباينة الكلية بين الوجودين واما بطلان اللازم فلانه
قد بان فساد تركب الوجود الذى هو الواجب وفساد المباينة بين الوجودين لانه بين
ان الوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن واذا كان التشكيك لا يمنع المساواة
فى تمام الحقيقة يكون وجود الواجب و وجود الممكنات متساويين فى تمام الحقيقة فيلزم
فى اللوازم فيشتركان فى لوازمها وايضا الواقع على الاشياء بالتشكيك لابد وان يكون
من عوارض تلك الاشياء لان وقوع الماهية وذاتياتها على الافراد بالتساوى
فما يكون مقولا بالتشكيك فالمعروضات ان تماثلت او تجانست باعتبار آخر غير
الوجود لان الوجود اذا كان من عوارض وجود الواجب و وجود الممكنات يكون
المعروضات التى هى ... متجانسة باعتبار الوجود بل التجانس باعتبار آخر
غير الوجود لزم ... مذكوران ويشتركان فى اللوازم على تقدير التماثل ويتركب
الواجب على تقدير ... وان تباينت المعروضات اى وجود الواجب

متخالفان بالذات

مقول فى

فاذا كان التشكيك لا يمنع المساواة فى ... التشكيك واللازم ما ذكر

تمام فى

الكلية فى

وبها

مشارکا لہ فی مفہوم ہذا العارض ... عین المدعی الکلام المدعا المتکلمین لو کان الوجود المخصوص لکل وجود و
الواجب موجود

ووجود الممکنات کان کل من الوجودین مباینا لغیرہ بالذات مخالفا لہ فی الحقیقۃ ومشارکا
للآخر فی مفہوم ہذا العارض الذی ہو الوجود المشترک فیکون وجود الواجب مخالفۃ
حقیقۃ وجود الممکنات ومشارکۃ لہا فی الوجود الذی ہو عارض زائد علی حقیقتہ وہو عین المدعی
وللقائل ان یقول الوجود المطلق الذی ہو وصف مشترک بین وجود الواجب ووجود
الممکنات مقول علی الوجودات التی ہی افرادہ بالتشکیک لان المقول بالتشکیک ہو کلی واقع
علی افرادہ لا علی ... السواء بل علی اختلاف اما بالتقدم والتأخر مثل وقوع المتصل علی
المقدار وعلی الجسم الحاصل فیہ بحلولہ اما بالاولویۃ وعدمہا کوقوع الواحد علی ما لا
ینقسم اصلا وعلی ما ینقسم بوجہ آخر غیر الذی ہو بہ واحد او اما بالشدۃ والضعف کوقوع
الابیض علی ... والعاج ووقوع الوجود علی الوجودات التی ہی عوارض الماہیات
یتحقق بہذہ الاختلافات فانہ یقع علی وجود العلۃ ووجود المعلول بالتقدم والتأخر
وعلی وجود الجوہر وعلی وجود العرض بالاولویۃ وعدمہا وعلی وجود القار ووجود
غیر القار بالشدۃ والضعف فیکون الوجود مقولا بالتشکیک لا نمنع حینئذ ان الادلۃ
فی تمام الحقیقۃ فغیر مستقیم قولہ والا یلزم الترکیب والمباینۃ الکلیۃ بین الوجودین قلنا
المباینۃ الکلیۃ بین الوجودین فی الحقیقۃ لا تنافی الاشتراک فی العارض لجواز ان یکون
الفرد من الوجود الذی ہو عین حقیقۃ الواجب مباینا بالکلیۃ للافراد التی ہی وجود
الممکنات مع اشتراک الجمیع فی الوجود المطلق الذی ہو عارض لتلک الافراد اما علی
ان تباینت المعروضات کان کل منہما مخالفا لغیرہ بالذات ومشارکا لہ فی مفہوم
ہذا العارض ہو عین المدعی مع انہ مناف لما قیل اولا فہو باطل اما انہ مناف لما
قیل اولا فہو انہ لا یمنع التشکیک المساواۃ فی تمام الحقیقۃ فعلی ما وجب تحقق المساواۃ مع
التشکیک وہنا بین المعروضات بالکلیۃ علی تقدیر التشکیک مناف لہ واما انہ باطل فلان
المدعی ان الوجود الخاص زائد علی ماہیتہ کالوجود الخاص للممکنات وہذا لم یلزم منہ

کوکم قرنوسی جاغرب ایلدر کفن لسنی جانه آغلنن قورد اجریان اولانحسنا

السلب جزء منه قيل التجرد شرط التأثير قلنا
فيكون كل وجود سببا الا انه تخلف
عنه لفقد شرطه الممكن حصوله الثالث
اي وجوده معلوم وذاته غير معلوم
فوجوده غير ذاته

ن التشكيك وهو من مباينة الموجودات بالكلية بل التشكيك يعني كون الوجود المطلق عارضا
زائدا على وجودات خاصة والمباينة في الموجودات يعني مباينة الوجود الخاص للوا
الخاص للممكنات وهذا يستلزم كون الوجود الخاص عارضا في الواجب كما في الممكنات و
والمدعى ليس الا هذا الوجه الثاني لو كان الواجب هو الوجود المجرد لكان مبدأ الممكنات
هو الوجود وحده اي من حيث هو غير اعتبار شيء آخر واللازم باطل اما الملازمة فلان
مبداء الممكنات هو الواجب والواجب هو الوجود المجرد وليس لقيد التجرد مدخل في التأثير
والا لكان السلب جزءا من مبداء الممكنات وهو محال اما بطلان اللازم فلانه لو كان مبدأ
الممكنات الوجود وحده لشارك الواجب كل وجود في المبدائية لان كل وجود مساو للوا
جب من حيث هو وهو محال قيل لا نم ان مبداء الممكنات لو كان الوجود المجرد يلزم
ان يكون السلب جزءا من المبدا وانما يلزم ذلك لو كان التجرد جزءا من المؤثر
وهو مم فانه يجوز ان يكون التجرد شرطا لتأثير المبدا لا جزءا ويجوز ان يكون الشيء
بالتأثير المؤثر اجاب المص بانه يكون كل وجود سببا الا انه تخلف عنه اثره لفقد شرطه الذي
هو ممكن الحصول ولقائل ان يقول مبداء الممكنات هو الوجود الخاص الذي هو عين الو
اجب وهو مباين لوجود الممكنات ومشارك له في الوجود المطلق الذي هو عارض للوجود الخاص
للواجب ولوجود الممكنات فلا يلزم ان يكون كل وجود مشاركا للواجب في كونه سببا الو
الثالث ان وجود الواجب معلوم لان الوجود هو الوجود المشترك المعلوم بالبداهة
وذاته غير معلومة فوجوده غير ذاته وح اما ان يكون الوجود داخلا في ذاته فيلزم التركيب
او خارجا عن ذاته فيكون زائدا ولقائل ان يقول الوجود الذي هو معلوم بالبداهة
هو الوجود المطلق العارض للوجود الخاص الذي هو ذاته ولا يلزم من بداهة الوجود المطلق
الذي هو عارض بداهة الوجود الخاص الذي هو ذاته فلا يلزم ان يكون الوجود الخاص
[illegible] احتج الحكماء ... احتج الحكماء على ان وجوده عين ذاته بانه وجوده لو زاد

لانه يلزم ان يكون المبدء معدوما لان المركب منا المعدوم والموجود معدوم

اما ان اراد انه معلوم بالكنه فلا نسلم وان اراد انه معلوم بوجه فمسلم لكن الذات ايضا معلوم بوجه ما

احتج الحكماء بان وجوده لو زاد لاحتاج الى موجده فاحتاج الى سبب مغاير

فيلزم التسلسل او مباين فيكون ممكنا واجيب بان العلة المقارنة لا تجب تقدمها بالوجود فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجودها
واجزاء الماهية علة لقوامها مع ان تقدمها ليس بالوجود **فرع** اتصاف الشيء بالوجود ليس لاجل صفة قايمة به فان قيامها
فرع على كونه موجودا فلو علل كونه موجودا به لزم الدور الرابع في ان المعدوم ليس بثابت متن

لا احتاج الى معروضه لان الوصف العارض يحتاج الى موصوفه المعروض فيكون وجوده ممكنا
لان المحتاج الى الغير ممكن فيحتاج وجوده الى السبب اما مقارن وهو الذات او صفة من صفاتها
فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده ثم الكلام في ذلك كالكلام في الاول ويلزم التسلسل واما
فيحتاج وجود الواجب في وجوده الى غيره فيكون ممكنا اجيب بانا نختار ان احتياج الوجود
الوجود الى سبب مقارن هو ذاته قوله فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده قلنا لا نم فان العلة
المقارنة لا تجب تقدمها بالوجود على معلولها فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجودها مع انها غير
متقدمة بالوجود على وجودها والا يلزم التسلسل وايضا اجزاء الماهية علة لقوامها مع انه غير متقدم
بالوجود قال فرع اتصاف الشيء اه اقول لما كان السبب المقارن اعم من ان يكون الذات او
الصفة اخص منه والعام كلي والخاص جزئي اضافي بالنسبة اليه والجزئي فرع الكلي جعل هذا المبحث
فرعا لكون وجود الواجب زايدا على ماهيته فنقول ماهية الشيء قد تكون سببا لعدم من صفاتها
كالاربعة للزوجية وقد تكون صفة لها بالصفة اخرى مثل الفصل للخاصة كالناطق سببا
للتعجب ومثل الخاصة للخاصة ككون المتعجب سببا للضاحكية واما اتصاف الشيء بالوجود ليس
لاجل صفة اخرى قايمة بالشيء فان قيام الصفة بالشيء فرع على كونه موجودا فلو علل كون
الشيء موجودا بقيام الصفة لزم الدور فتعين ان الوجود لما كان زايدا على ماهية الواجب كان
الذي سببه المقارن هو الذات لا هو الوصف المباين ولقايل ان يقول للماهية من حيث هي هي
يمتنع ان تكون علة للوجود والمنازع مكابر لمقتضى عقله [illegible] ماهية بوجودها
ما هو علة للوجود بالوجود والنقض بالماهية القابلة للوجود من حيث هي هي في الظلان
لان قابل الوجود مستعد الموجود فيمتنع ان يكون موجودا الامتناع تحصيل الحاصل بخلاف
الفاعل للوجود فانه معطي للوجود والمعطي المفيد للوجود يمتنع ان لا يكون موجودا والا
باب اثبات الصانع واما القابل للوجود فليس بقابل له في الاعيان والا يلزم ان يكون له
وجود في الاعيان وللعارض الذي هو الوجود ايضا وجود حتى يجتمعا اجتماع

وكون السبب المقارن هو الصفة

يكون

لا المقارن

ان كان مساويا للمنفي او اخص منه صدق كل معدوم منفي وكل منفي ليس بثابت فالمعدوم ليس بثابت وان كان اعم منه لم يكن فاذا الا لم يبق فرق بين العام والخاص فكان ثابتا وهو مقول على المنفي فالمنفي ثابت هف

والمحمول كالجسم بالنسبة الى الناطق وهو يبطل كون الماهية موجودة واعتبار الماهية منفردة
عن الوجود انما هو في العقل لا ان تكون الماهية منفكة عن الوجود في العقل فان كونها
في العقل وجود ما العقلي كما ان كونها في الخارج وجود ما الخارجي بل بان العقل
من شانه ان يعتبر الماهية وحدها من غير ملاحظة وجود او عدم واعتبار الشي عدم اعتبار
لوجوده فاذا اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي فالماهية انما تكون قابلة للوجود في العقل
فلا يمكن ان تكون فاعلة للوجود عند وجودها في العقل اما اجزاء الماهية كالجنس والفصل
فانها علة للماهية لا للوجود فلهذا لا يجب تقدمها بالوجود على الوجود قال الرابع ان
المعدوم ليس بشي اقول المبحث الرابع في ان المعدوم ليس بشي لا اختلاف في ان الممتنع
ليس بشي في الخارج واما الخلاف في ان المعدوم الممكن هو شي في الخارج
على معنى ان له تقررا في الخارج منفكا عن الوجود فمن قال ان الوجود عين الماهية لا
يمكنه ان يقول بان المعدوم الممكن شي في الخارج والا لزم اجتماع النقيضين وهو الوجود
والعدم واما الذين قالوا الوجود زايد على الماهية فقد اختلفوا فمنهم من منع كون المعدوم
الممكن شيا ثابتا في الخارج وهو مذهب المتكلمين من اصحابنا وابي الهذيل وابي
الحسن البصري من المعتزلة والحكماء ومنهم من زعم ان المعدوم الممكن شي متقرر ثابت
في الخارج منفكا عن الوجود وهو مذهب سائر المعتزلة واحتج المص على ان المعدوم
الممكن ليس بشي في الخارج بان المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص منه مطلقا
صدق كل معدوم منفي ولا شي من المنفي بثابت في الخارج فلا شي من المعدوم
بثابت وهو المط وان كان المعدوم اعم مطلقا لم يكن المعدوم نفيا محضا لانه اذا كان
نفيا محضا لم يكن فرق بين العام والخاص واذا لم يكن نفيا محضا كان ثابتا وهو
مقول على المنفي فيصدق قولنا كل منفي معدوم لصدق العام على كل افراد الخاص
وكل معدوم ثابت فكل منفي ثابت هف قيل وفيه نظر فان المعدوم اذا كان

اعم من الممتنع لكون بعض افراده ثابتاً فلا يصدق قولنا كل معدوم ثابت فلا ينتج القياس المذكور لكون كبراه جزئية ح اجيب عنه بانه لو لم يكن المعدوم ثابتا لم يكن معدوم الممكن ثابتا لان المعدوم الممكن اخص مطلقا من المعدوم لصدق المعدوم على جميع افراد المعدوم الممكن وعلى جميع افراد الممتنع ضرورة صدق العام المطلق على جميع افراد الخاص ولو لم يكن الاعم المطلق ثابتا لم يكن الاخص المطلق ثابتا وللقائل ان يقول المعدوم اذا كان اعم من الممتنع لا يقتضي ان يكون ثابتا مطلقا بل بعض افراده ثابت وهو المعدوم الممكن وبعضها ليس بثابت وهو الممتنع فان قيل لو لم يكن ثابتا يكون نفيا محضا فلم يبق فرق بين العام الذي هو المعدوم وبين الخاص الذي هو الممتنع اجيب بانا لا نم انه اذا لم يكن ثابتا يكون نفيا محضا بل يكون اعم من الممتنع المحض ويكون الفرق بينه وبين الممتنع لجواز صدق المعدوم على المعدوم الممكن وعدم جواز صدق الممتنع على المعدوم الممكن والحق ان المعدوم الممكن ليس بثابت في الخارج ومن نازع في هذا فهو مكابر مقتضى عقله فان العقل يحكم بالبديهة ان المعدوم لا ثبوت له في الخارج فالاجماع على ان المعدوم ليس بشيء في الخارج على وجه الشهرة لا يمكن بل انما يمكن الزاما للخصم بطريق الجدل ومن دلائل القائلين بان المعدوم شيء قد اثبتوا القدرة وهي الصفة المؤثرة وبين اثبات القدرة والقول بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج منافاة وذلك لانه على تقدير ان يكون المعدوم الممكن شيئا انتفى القدرة لانها لو ثبتت فتاثيرها اما في الذات او في الوجود او في اتصاف الذات بالوجود والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان الذات مستغن عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال غير مقدور واما الثالث فلان اتصاف الماهية بالوجود اعتبار ليس له تحقق في الخارج لانه لو ثبت في الخارج لكان متصفا بالثبوت فيكون ثابتا وننقل الكلام اليه ويتسلسل وهو ممتنع ولو لم يكن الاتصاف ثابتا في الخارج لم يكن للقدرة فيه تاثير بناء على جواز التسلسل في الامور الثابتة لا يكون الاتصاف من الامور الموجودة في

فالاحتجاج في

فاتصافه بالثبوت في

في الخارج والالزم النفي في الامور الموجودة ثالثا لو لم يكن موجودا في الخارج لم يكن للقدرة فيه تاثير فثبت انه على تقدير ان يكون المعدوم الممكن شيئا في الخارج ابتغى القدرة فيكون المنافاة ثابتة بين اثبات القدرة واثبات ان المعدوم الممكن شئ في الخارج فيكون امرهم دائرا بين نفي القدرة ونفي ان المعدوم الممكن شئ قال احتجت المعتزلة بان المعدوم متميز

اقول احتجت المعتزلة على ان المعدوم ثابت من وجهين احدهما ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما ان المعدوم متميز فلثلثة اوجه الاول ان المعدوم معلوم فان طلوع الشمس غدا معلوم الآن وهو معدوم وكل معلوم متميز فان كل احد يميز بين الحركة التي يقدر عليها والحركة التي لا يقدر عليها ويميز بين طلوع الشمس من مشرقها ومن مغربها الثاني ان المعدوم مقدور فان الحركة يمنة ويسرة مقدورة وهي معدومة وكل مقدور متميز فانه يصح ان يقال الحركة يمنة ويسرة مقدورة لنا وخلق السموات والارض غير مقدور لنا وهذا الامتياز حاصل قبل دخول الاشياء في الوجود فلولا تميز هذه المعلومات بعضها عن البعض لاستحال ان يقال انه يصح منا فعل كذا او لا يصح منا فعل كذا الثالث ان المعدوم مراد فان الواحد منا قد يريد شيئا كلقاء الصديق ويكره شيئا كلقاء العدو وان كان المراد والمكروه بعد معدومين ولولا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود لاستحال ان يكون احدهما مرادا والآخر مكروها فثبت ان المعدوم الممكن متميز واما ان كل متميز ثابت فلان التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف الوجه الثاني ان الامتناع نفي لانه وصف الممتنع المنفي فلو كان الامتناع ثابتا لكان الممتنع ثابتا لان ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف لكن الممتنع ليس بثابت فلا يكون الامتناع ثابتا فيكون الامكان ثابتا لان احد النقيضين اذا كان غير ثابت يكون الآخر ثابتا واذا كان الامكان ثابتا يكون للمعدوم الممكن المتصف بالامكان ثابتا فثبت ان المعدوم الممكن ثابت واجيب عن الاول بالنقض الاجمالي

احتجت المعتزلة بان المعدوم متميز لكونه معلوما ومقدورا ومرادا بعضه دون بعض وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت وبان الامتناع منفي للممتنع المنفي فالامكان ثابت فالمعدوم الموصوف به ثابت واجيب بان الاول منقوض بالممتنع والمحالات والمركبات ونفي الوصف وعن الثاني بان الامكان والامتناع من الامور العقلية على ما سنبينه متن

ولذا لم يكون الامتناع ثابتا ح

الخامس في الحال اتفق الجمهور على نفيه وقال به القاضي ابو بكر منا وابو هاشم من المعتزلة وامام الحرمين اولا واحتجوا على ذلك بان الوجود وصف مشترك
وان تساوي غيره في الوجود مع اختلافه على ماهيته ويلزم التسلسل ولا معدوم لانه لا يتصور عنه وبان السواد يشارك البياض في

حجاج

بوجوه لو كان الا... المذكور صحيحا لزم ان تكون الممتنعات والخيالات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت والمركبات التي يتالف عن اجتماع الاجزاء وما يشبهها على وجه مخصوص ثابتة في الخارج وليس كذلك عندهم واما قلنا انه يلزم ذلك لان هذه الامور متميزة وكل متميز ثابت في الخارج والجواب عن الاول بالمنع على سبيل التفصيل وهو ان يقال ان اريد بالتميز في الذهن فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة فانه لا يلزم من كون الشيء متميزا في الذهن ثبوته في الخارج والا يلزم ان تكون الخيالات والممتنعات والمركبات ثابتة في الخارج وليس كذلك بالاتفاق وان اريد التميز في الخارج فالكبرى مسلمة والصغرى ممنوعة فان كون المعدوم معلوما ومقدورا ومرادا لا يقتضي تميزه في الخارج واجيب على الوجه الثاني بان الامكان والامتناع من الاعتبارات العقلية لا من الامور الخارجية فلا يلزم من كون احد منهما ثبوتيا كون الآخر ثابتا في الخارج ثبوتيا ان شاء الله تعالى المبحث الخامس في الحال لما فرغ من بيان ان المعدوم ليس بثابت في الخارج شرع في نفي الحال اتفق الجمهور على نفي الحال وقد عرفت معناه وقال بثبوت الحال القاضي ابو بكر منا وابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين اولا فانهم اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم وسموها بالحال لنا ان بديهة العقل حاكمة بان كل ما يتصوره العقل اما ان يكون له تحقق بوجه ما او لا يكون والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم ولا واسطة بين القسمين اللهم الا ان يفسر الموجود والمعدوم بغير ما ذكر وح قد تثبت الواسطة ويصير البحث لفظيا واحتج المثبتون للحال بوجهين الاول ان الوجود وصف مشترك بين الموجودات ولا شك ان الماهيات متخالفة وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فوجود الاشياء مخالف لماهياتها وليس الوجود بموجود لانه لو كان موجودا لكان مساويا لغيره في الوجود لان الوجود وصف مشترك بين الموجودات ولا شك ان الموجود مخالف للماهيات بوجه ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالمشترك بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغاير لخصوص ماهيته الوجود التي بها الامتياز فيكون للوجود وجود

وكذلك يلزم ان يكون الوجود ثابتا في الخارج وليس كذلك عندهم

فهذه الامور ثابتة في الخارج

فان وجدا لكان احدهما قايما بالاخر والا استغنى كل منهما عن الاخر فلا تلتئم منهما حقيقة واحدة واذا كان كذلك لزم قيام العرض بالعرض وهو محال [illegible] وان عدما او احدهما لزم تركب الموجود عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع والجواب عن الاول ان الوجود موجود

وجود آخر ويزيد وجوده على ماهيته ويلزم التسلسل ولا معدوم لان العدم مناف للوجود والشيء
لا يتصف بما ينافيه فيكون الوجود لا موجودا ولا معدوما وهو وصف للموجود فيكون الوجود
وصفا قائما بالموجود وليس بموجود ولا معدوم فيكون حالا الثاني ان السواد يشارك البياض
في اللونية وليس الاشتراك في الاسم بل في المعنى ويخالفه في فصله المختص به وهو الذي عبر عنه بالسوادية
فان وجد اللونية التي هي الجنس والسوادية التي هي الفصل المختص به لكان يكون احدهما قائما
بالاخر لانه لو لم يقم احدهما بالاخر لاستغنى كل واحد منهما عن الاخر واذا استغنى كل واحد منهما
عن الاخر امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة واذا كان احدهما قائما بالاخر لزم قيام العرض بالعرض
وان عدم الجنس والفصل او احدهما لزم تركب الموجود عن المعدوم فهو ظاهر الامتناع والجواب
عن الاول ان الوجود موجود قوله لو كان الوجود موجودا لكان مشاركا لغيره من الماهيات في الوجود
مخالفا في خصوصياتها فيكون للوجود وجود آخر ويزيد وجوده على ماهيته قلنا يتميز الوجود
عن سائر الموجودات بقيد سلبي وهو ان وجود الوجود ليس بزايد على
ماهيته بل وجود الوجود عينه فلا يلزم التسلسل ولقائل ان يقول ان الوجود ليس بموجود
في الخارج فان [illegible] له الوجود وذلك لما يعرض الوجود او غيره وكلاهما ممتنع اما الاول
فلامتناع ثبوت الشيء لنفسه لان ثبوت الشيء للشيء يقتضي مغايرة المنتسبين واما الثاني
فلامتناع ان يكون الوجود غيره بل يجاب ان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة وهو قولنا
يجوز ان يكون الوجود موجودا او معدوما لامتناع انقسام الشيء الموصوف به وبنقيضه
اذ لا يصح ان يقال السواد اما اسود او ابيض والضرب اما مضروب او ليس بمضروب ولئن
سلم ان الوجود مثل الشيء بمعنى ان الوجود موجود في الذهن فلا يكون قائما بالموجود
في الخارج فلا يكون حالا والجواب عن الثاني ان اللونية والسوادية موجودتان قايمتان
بالجسم لكن قيام احدهما بالجسم موقوف على قيام الاخر به ولا نم انه لو لم يقم احدهما بالاخر
استغنى كل منهما عن الاخر فانه لو لم يقم احدهما بالاخر لكان قيام احدهما بالجسم

ووجوده ذاته وتميزه بهو عن سائر الموجودات بعينه سلبي ولا تسلسل ومن اكتبان اللونية والسواد موجودتان قائمتان بالجسم الا ان
موقوف على قيام الاخرى او احداهما قائمة بالجسم والاخرى بها والا متناع ثم او التركيب في العقل لا في الخارج وفيه نظر الفصل الثالث في
وفيه مباحث الاول ان لكل شيء حقيقة هو بها هو وهي مغايرة لما عداها فالانسانية من حيث هي هي لا واحدة ولا كثيرة وان لم تخل عن احدهما ولسلم المطلق

موقوفا على قيام الاخرى به يكون احدهما محتاجا الى الاخرى فلا يستغني كل منهما عن الاخرى
او احدهما قائمة بالجسم والاخرى قائمة بالتي قامت بالجسم قوله يلزم قيام العرض فلنا مسلم
وامتناع قيام العرض بالعرض ممنوع ونقول التركيب من اللونية والسوادية في العقل وكل منهما
موجود في العقل لا في الخارج فلا يكونان قائمين بالموجود في الخارج فان الجنس والفصل والنوع
جميعا موجود في الخارج بوجود واحد فان جعل الجنس والفصل بعينه جعل النوع فلا يكون حالا
وفيه نظر فانه لو كان التركيب في العقل يلزم ان يكون في الخارج ايضا لان المركب من الجنس
والفصل مركب في الخارج والا يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين للمركب
في الخارج وللقائل ان يقول المركب من الجنس والفصل انما يلزم ان يكون مركبا في الخارج
اذا كان الجنس والفصل مأخوذين من اجزاء خارجية كما كان الناطق والحيوان
يكن الجنس والفصل مأخوذين من اجزاء خارجية فلا يلزم ان يكون المركب من الجنس والفصل
مركبا في الخارج كجنس العقل وفصله فان ماهيته مركبة في الذهن بسيطة في الخارج ولا امتناع
في ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط لا يقال مطابقة احدهما ينافي
مطابقته للاخرى لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان كل منهما مطابقا له اما اذا كان
المجموع مطابقا له فلا قال الفصل الثالث في الماهية اه اقول لما فرغ من الفصل الثاني
في الوجود والعدم شرع في الفصل الثالث في الماهية وذكر فيه ثلثة مباحث الاول في نفس الماهية
والثاني في التشخص والثالث في التعين المبحث الاول في نفس الماهية وبيان مغايرتها لما
عداها من اللواحق وغيرها الماهية مشتقة مما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو ولا
يطلق الا على ما يسأل بما هو جوابا عنه مثلا اذا سئل عن زيد بما هو فما به يجاب عن هذا
هو الحيوان الناطق فالحيوان الناطق هو الماهية لزيد والماهية تطلق غالبا على الامر
المتعقل مثل المتعقل من الانسان والحقيقة يطلقان غالبا على الماهية مع
الوجود والماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية فانها عوارض تلحق المعقولات

وان اخذت مع المشخصات واللواحق يسمى مخلوطا والماهية بشرط شيء وهو موجود في الخارج وكذا الاول لكونه جزءا منه وان اخذت بشرط عدمها والماهية بشرط لا وذلك انما يكون في العقل وان كان كونه في العقل من اللواحق الا ان المراد تجريده عن اللواحق الخارجية فالمجرد والمخلوط متباينان

المراد من المعقولات الاولى المعنى الكلي الذي يطابقه صورة في الخارج كالانسان والحيوان والفرس واما المعقولات الثانية المعاني الكلية التي تلحق المعقولات الاولى في الذهن ولم يوجد في الخارج صورة تطابقها

٤٧

الاولى من حيث هي في العقل ولم يوجد في الاعيان ما يطابقها مثل المعقول من الانسان او
الحيوان يعرض له انه ماهية وليس في الاعيان شيء هو ماهية بل في الاعيان انسان او فرس
وغير ذلك وكذا الحال في الذات والحقيقة اذا عرفت هذا فنقول ان لكل شيء فرض خارجيا
كان او كليا نوعا او جنسا او غيره حقيقة ذلك الشيء بتلك الحقيقة ذلك الشيء وهي مغايرة
لما عداها من العوارض اللاحقة بها لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة مثلا الانسانية
من حيث هي انسانية مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت او مفارقة مثل
الوجود والعدم والوحدة والكثرة والكلي والجزئي والعموم والخصوص الى غير ذلك من الا
عتبارات العقلية فان الانسان في نفسه لا واحد ولا كثير ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص اي لا يدخل
شيء منها في مفهومه وان لم يخل عنها ولو دخل احد هذه الاعتبارات في مفهومه لما صدق
الانسان على ما ينافيه مثلا لو دخل الوحدة في مفهومه لما صدق الانسان على الانسان الكثير
فالماهية شيء ومع واحد من هذه الاعتبارات شيء آخر ولا يصدق احد هذه الاعتبارات عليها الا
بعرض زايد واما كونها ماهية فبذاتها فان الانسان انسان بذاته لا بشيء آخر ينضم اليه والانسان
ليس واحدا بذاته بل بانضمام صفة الوحدة اليه فالانسان من حيث هو هو من غير التفات الى ان يقارنه
شيء او لا بل يلتفت الى مفهومه من حيث هو هو يسمى المطلق والماهية بلا شرط شيء وان اخذ
الانسان مع المشخصات واللواحق يسمى مخلوطا والماهية بشرط شيء وهو موجود في الخارج
وكذا الاول اي المطلق موجود في الخارج لانه جزء من المخلوط الموجود في الخارج وجزء الموجود
في الخارج موجود في الخارج وان اخذ الانسان بشرط الخلو عن المشخصات واللواحق يسمى
مجردا والماهية بشرط لا شيء وذلك غير موجود في الخارج لان الوجود الخارجي انما
هو من العوارض فقد فرض تجردها عنها بل انما يكون في العقل وان كان كونه في العقل من اللواحق
الا ان المراد تجريده عن اللواحق الخارجية فالمجرد والمخلوط متباينان بتباين احدهما
مندرجين تحت اعم وهو المطلق وبما ذكرنا من ان المجرد لا يكون في الخارج بل انما هو

في الوجود

وهو المطلق وبه ظهر ضعف ما زعم افلاطون من ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا لانه الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية الكائنة
بسيطة او مركبة خارجية اي ملتئمة من اجزاء متميزة في الخارج كالانسان المركب من البدن والروح والمثلث المركب من الخطوط او عقلية لا تتميز
كالمقدار فانه ان جعلنا الطول جنسا والسواد المركب من اللون و

في العقل وانه مباين للمخلوط ظهر ضعف ما زعم افلاطون من ان لكل نوع شخصا مجردا
خارجيا باقيا مستمرا ازلا وابدا لجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية فيكون موجودا في الخارج
لان جزء المخلوط الموجود في الخارج موجود في الخارج ويكون مجردا عن المشخصات
لانه قدر مشترك بين المخلوطات وجزء المشترك بين المخلوطات يمتنع ان يكون مخلوطا لان المخلوط
بالمشخصات مانع من الاشتراك وانه لا يتعدد بتعدد المخلوطات واما ظهر ضعفه بما ذكره
لان المجرد من المشخصات واللواحق الخارجية لا يوجد في الخارج والمجرد مباين للمخلوط فلا
جزء له قال البحث الثاني في اقسام الماهية اقول البحث الثاني في اقسام الماهية اما ان تكون
بسيطة وهي ما لا جزء له واما ان تكون مركبة وهي ما له جزء ثم المركبة اما خارجية اي ملتئمة من
اجزاء متميزة في الخارج بان يكون لكل من الاجزاء وجود مستقل غير وجود الآخر كالانسان المركب من
البدن والروح لا في الرد نا بالروح الصورة الحالة في مادة البدن الحافظة لمادة
الجسم كالمثلث المركب من السطح والخطوط الثلثة المحيطة والاولان مثالان للجوهر المركب
والاخير للعرض المركب في الخارج واما عقلية لا تتميز اجزاؤها في الخارج اي لا يكون لكل منها وجود
مستقل بل جعل كل منها جعل الآخر في الخارج وجعل المركب بعينه في الخارج جعل الاجزاء و
يكون الاجزاء متميزة في العقل كالمقدار فان جعل الجوهر جنسا فانه يحتاج الى فصل يقومه
بتميز جنسه وفصله في الخارج لان جعلهما وجعل النوع واحد كالسواد المركب من اللون
بفصله المختص الذي عبر عنه المص بالسوادية فان جنس السواد لا يتميز عن فصله
لانه لو تميز وجود جنسه عن وجود فصله في الخارج فان كان كل منهما محسوسا با
الة يحس بهما كان احساسنا بالسواد احساسا بمحسوسين وهو باطل بالضرورة وان كان احد
محسوسا والمحسوس هو السواد يلزم ان يكون احدهما داخلا في ... والآخر
لكن واحد منهما محسوسا فعند اجتماعهما ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد
محسوسا وان حدث هيئة محسوسة فتلك الهيئة معلولة لاجتماع الجنس والفصل

اما ان يكون متداخلة كالاجناس والفصول او متباينة متشابهة باسرها حقيقية كما سبق او اضافية كالاجزاء الافراد او متمايزة منها كبعض الملكر
عن بعضها وجوديا وبعضها عدميا كالاجزاء الاول
متن

يكون خارجة عنها عارضة لها وتلك الهيئة هي السواد المحسوس فلا يكون التركيب
في السواد المحسوس بل في فاعله وقابله وفيه نظر اذ لا نم انه ان حدثت هيئة محسوسة يلزم
ان تكون عارضة لها وانما يلزم لو لم تكن الهيئة المحسوسة هي مجموع الجنس والفصل
وهم فانه يجوز ان لا تكون كل منهما محسوسا بانفراده وتكون مجموعه هيئة محسوسة
لا تكون عارضة لهما بل متقومة لكل منهما فتكون التركيب في نفسها لا في فاعلها وقا
بلها وتحقيقه ان الجنس والفصل لا يتميزان في الوجود الخارجي اذ لو كان لكل منهما وجود في
الخارج يلزم ان لا يكون احدهما محمولا على الآخر بالمواطاة ولا يكونان محمولين على النوع بالموا
طاة اذ يمتنع ان يكون الشيء بعينه هو ما يكون مغايرا له في وجوده وهذا ضروري فان احد
الموجودين المتغايرين لا يكون هو الآخر فان قيل تغاير الوجود في الخارج لو اقتضى امتناع
الحمل بالمواطاة لكان التغاير في الوجود الذهني ايضا مقتضيا لامتناع الحمل بالمواطاة فان
احد الموجودين المتغايرين في الذهن لا يكون هو بعينه الموجود الآخر فلا يكون الجنس متميزا
عن الفصل في الوجود الذهني ايضا اجيب بان التمايز في الوجود الذهني يقتضي امتناع حمل الجنس
المقيد بالوجود الذهني على الفصل والنوع لا يقتضي امتناع حمل الجنس مع قطع النظر عن وجوده
الذهني والخارجي فان قيل فيجب هذا ايضا في الوجود الخارجي فان الجنس المحمول في الخارج
هو الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي اجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده
الخارجي انما هو في العقل فالاجزاء اما ان تكون متداخلة او متباينة وذلك لان اجزاءها اما
ان يكون بعضها اعم من بعض او لا تكون والاول متداخلة كالاجناس والفصول
والثاني متباينة متشابهة كاجزاء العشرة او مختلفة معقولة كالهيولى والصورة للجسم
ومحسوسة كالعضو البدني والتركيب من السواد والبياض وايضا الاجزاء اما ان تكون
وجودية باسرها او بعضها وجودية وبعضها عدمية فان كانت وجودية باسرها فلا يخ اما ان
تكون كلها حقيقية [illegible] او لا يكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية فان كان

قيل البسائط غير مجعولة اذ الجعل انما هو للسبب هو الامكان وهو اضافة ولا نسلم لانا قلنا اعتبار عقلي فسوض لها بالنسبة الى وجودها اذكا
استقل احد اجزائه وقام الباقي به او قام بغيره قام به جميع اجزائه او بعضه والاخر بالقائم الثالث فلا بد ان يكون الفصل علة لوجود قال

كلها حقيقية كما سبق في الهيولى والصورة ووحدات العشرة وان كان كلها اضافية كا
الاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافة عارضة لاضافة اخرى وان كانت بعضها
منها كسرير الملك فانه مركب من الجسم المخصوص ومن اضافة الى الملك وان كان بعضها
وجوديا وبعضها عدميا كاجزاء الاول فان الاول مركب من وجودي وهو كونه
لغيره وعدمي وهو انه لا مبدأ له قال فروع اقول رتب على مبحث الماهية فروعا ثلاثة
الاول للبسيط الثاني للمركب من الاجزاء المتميزة الثالث للمركب من الاجزاء المتداخلة الا
قيل البسائط غير مجعولة لانها لو كانت مجعولة لكانت محتاجة الى السبب فيكون ممكنة
اذ المحوج الى السبب هو الامكان لكن لا يكون البسائط ممكنة لان الامكان اضافة فلا تو
للبسائط لان الاضافة تقتضي الاثنينية ولا اثنينية في البسائط اجاب المص بانا لا نسلم انه
لا يكون ممكنة قوله لان الامكان اضافة قلنا مسلم قوله فلا تعرض للبسائط قلنا ممنوع
الاضافة تقتضي الاثنينية قلنا مسلم قوله ولا اثنينية في البسائط قلنا ان اريد ان البسائط
فيها بحسب مقوماتها فمسلم لكن عروض الامكان لا يقتضي الاثنينية بحسب المقومات لان الا
اعتبار عقلي يعرض للبسائط بالنسبة الى وجودها فهو مقتض للاثنينية باعتبار الماهية والو
والبسائط لها اثنينية بهذا الاعتبار ولا يلزم من الاثنينية بهذا الاعتبار التركيب في ذات
وان اريد ان البسائط لا اثنينية فيها اصلا فممنوع فان البسائط لها اثنينية باعتبار الماهية
قال الثاني المركب اقول الفرع الثاني المركب ان قام بنفسه اي لا يفتقر في تقومه الى محل يقوم
استقل احد اجزائه اي تكون قائما بنفسه لا يقوم بمحل وقام الباقي من الاجزاء به ذلك
جزء المستقل وذلك كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان الجسم قائم بنفسه
لا يفتقر الى محل يقوم به فاستقل احد اجزائه وهو الهيولى فانها لا تكون في محل وقام
بالهيولى لان الصورة حالة في الهيولى وان قام المركب بغيره وقام به كما الغير حمله
عرض فانه لا يجوز قيام العرض بالعرض او قام بعض اجزائه مركب بالغير الذي قام

اقسام

فان الحركة قايمة بالجسم والسرعة قايمة
بالحركة القايمة بالجسم ٤٢ للماسة المتداخلة ٤

[illegible] الآخر بالقائم بالغير عند من يجوز قيام العرض بالعرض وذلك كالحركة السريعة فان الحركة
[illegible]ن الحركة والسرعة وقايمة بالجسم الثالث الفرع الثالث قيل يجب ان يكون الفصل
[illegible] لوجود الجنس لانه لو لم يكن الفصل علة لوجود الجنس فلا يخلو اما ان يكون الجنس علة للفصل
[illegible] لا يكون فان كان الجنس علة للفصل فيلزم الجنس الفصل فيلزم ضرورة تحقق الجنس بدون
[illegible]فصل وان لم يكن علة للفصل يلزم ان يستغني كل من الجنس والفصل عن الآخر فيمتنع ان يتركب
[illegible] حقيقة واحدة قال المص ان اردتم بالعلة ما يتوقف الشيء عليه في الجملة اعم من ان تكون تامة
[illegible] ناقصة فلا يلزم من علية الجنس للفصل استلزام الجنس للفصل اذ لا يلزم من العلة الناقصة
[illegible]جود المعلول وان اردتم بالعلة ما يوجب المعلول اي العلة التامة فلا يلزم من عدم علية
[illegible]حدهما للآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر لجواز ان لا يكون احدهما علة تامة للآخر و
[illegible]كون علة ناقصة له بان يكون الفصل محتاجا الى الجنس ويكون الجنس علة ناقصة له ولحق
[illegible] الفصل علة لوجود الجنس على منع ان طبيعة الجنس في العقل امر مبهم لا يتحصل بنفسه قابل
[illegible] ان يكون اشياء كثيرة كل واحد فهو محتاج الى ان يضيف اليه الذهن شيئا زائدا
[illegible] فصل ويتعين به ويكون هو احد هذه الاشياء وهذه الزوائد هو الفصل وعليته بهذا المعنى
[illegible] يمكن منعها وتوهم كون الفصل علة لطبيعة الجنس في الخارج خطاء لان الفصل في الخارج
[illegible] بعينه جنس فلا يكون علة للجنس والا يلزم تقدمه بالوجود عليه فيمتنع ان يكون هو بعينه
الفصل الثالث في التعين المبحث الثالث في التعين الماهية من حيث هي هي لا
[illegible] تأبى الشركة اي تصورها لا يمنع الشركة فيها والشخص مما يأبى الشركة اي نفس تصوره
[illegible] يمنع الشركة فيه فاذا لا بد في الشخص من امر زائد وهو التشخص اي التعين فالتشخص وهو
[illegible] ما به منع تصور الشخص من الماهية وقوع الشركة فيه زائد على الماهية قال المص ويدل
[illegible] على وجود التشخص في الخارج ان المولى ان التشخص جزء من الشخص الموجود في الخارج
[illegible] وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج وفيه نظر لانه ان اريد بالشخص هو نفس التشخص

فلا نم ان التشخص جزء له بل التشخص عارض له ولا يلزم من وجود المعروض في الخارج وجود
العارض فيه واريد بالشخص المجموع المركب من الماهية والتشخص فلا نم ان التشخص بهذا المعنى
موجود في الخارج فان التشخص بهذا المعنى من الامور الاعتبارية الثاني لو كان التعين اي التشخص
عدميا لكان عدما للتعين اخر او عدما للاتعين او عدما لغيره وذلك لان التعين لو كان
عدميا لم يكن عدما مطلقا بل مضافا والعدم المضاف منحصر في الثلثة والثالث بط والا يلزم
من وجوده رفع التعين ولم يتحقق غيره يلزم من وجوده رفع التعين والكل وهو ان يكون التعين
عدما للاتعين يقتضي ان يكون التعين وجوديا لان اللاتعين عدمي وعدم العدمي وجودي
والاول وهو ان يكون التعين عدما لتعين اخر يقتضي ان يكون احد التعينين وجوديا والثاني
الاخر عدما له لان التعين حقيقة واحدة مشتركة بين التعينات لا يختلف بالحاجة دون الفصول
فيكونان متساويين قال المص ولقائل ان يمنع التماثل اذ لو تماثلت التعينات لم يتعين الشخص
لانضمام التعين الى الماهية لانه ح يكون التعين كليا والماهية كلية وضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية
كضم الخواص الى ماهية النوع في الانسان الطويل الفلاني الفاضل المتوطن في البلدة الفلانية
المتكلم كذا بل اشتراك التعينات في التعين اشتراك الجزئيات في العوارض فلا يلزم تماثل التعينات
والجواب لا نم ان التعين اذا كان عدميا يكون عدما للشيء بل يكون معدوما والمعدوم لا يكون عدما
لشيء والجواب الاخر ان اللاتشخص عدمي فان الشيء المعبر عنه باللفظ العدمي لا يلزم ان يكون عدميا
غير اللا معدوم وعلى تقدير ان يكون اللاتعين عدميا لا يلزم ان يكون التشخص وجوديا
لان اللاامتناع عدمي والامتناع ايضا كذلك والكثرة المتكلمون لهذه الحكم
كون التعين وجوديا زائدا على ماهية المتعينة لوجوه ثلثة الاول لو زاد التعين على الماهية
المتعين لتشاركت افراد التعين في التعين لانه لما كان وجوديا زائدا على الماهية المتعينة
المتعينة ماهية كلية هي تمام حقيقة التعينات وما به التعينات التي هي افراد التعين بتعين اخر
لان افراد المشاركة في تمام الحقيقة بعضها عن البعض بالتعين فيكون للتعين تعين اخر
نفسه

لان لكل شيء يفرض وجوده يستلزم
التعين فالمستلزم للشيء ممتنع
ان يكون موجودا مستلزما لارتفاعه

لا يقال ان كان التعين واللاتعين
امرين عدميين يلزم ارتفاع النقيضين
لانا نقول ان استحالة ارتفاع النقيضين
في الصدق على شيء لا في الوجود

فيه نظر لانه انما يلزم ذلك ان لو كان المنضم الى الماهية مطلق التعين لم لا يجوز ان يكون المنضم فردا من افراد التعين فيكون المنضم جزئيا الى الكلي يفيد التشخص

لو كان عدميا لم يكن عدما مطلقا لان العدم المطلق لا تميز فيه بل لا يتصور اصلا فلا يكون رفعا

قوله اذ لو تماثلت التعينات لم يتعين الشخص من انضمام التعين بل يحتاج كل فرد من افراد التعين الى تعين اخر يمتاز به عن سائر افراده

الكلام في تعين التعين كالكلام في التعين الاول ولزم التسلسل واجيب بان تعين كل
ماهية متخالفة لماهية تعين متعين آخر نوعيا منحصر في شخص التعين والتعين المقول على
متعينات مقول عليها قولا عرضيا كالماهية المقولة على الماهيات التي هي الجوهر وانواعه والعرض
واجناسه كالكم والكيف والاضافة فان الماهية مقولة على الماهيات قولا عرضيا فاذا كانت
التعينات متخالفة بالذات تكون متمايزة بعضها عن البعض بالذات فلا حاجة الى تعينات
في تمايز بها بعضها عن البعض فلا يكون للتعين تعين آخر فلا يلزم التسلسل الثاني لو زاد
التعين على الماهية ... المتعين لكان اختصاص هذا التعين اي تعين الشخص
بهذه الحصة من ماهية الشخص يستدعي تميز حصة هذا الشخص من ماهية عن غيرها من حصص
التعينات والا لكان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة دون غيرها من الحصص تخصيصا
بلا مخصص لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص هذا التعين به فيلزم توقف اختصاص
هذا التعين بهذه الحصة على تميزها وتميزها موقوف على الاختصاص فيلزم الدور ونوقض
هذا الدليل باختصاص الفصول بحصص الاجناس فانه بعينه جار فيه فلو صح هذا الدليل
لزم الدور في اختصاص الفصول بحصص الاجناس لانه ح يستدعي اختصاص هذا
الفصل بهذه الحصة من الجنس تميز تلك الحصة عن سائر الحصص فلا يكون هذا الدليل
صحيحا وهذا نقض اجمالي لهذا الدليل واجيب ايضا عن الدليل على سبيل التفصيل بان
اختصاص هذا التعين بهذه الحصة يتحقق بتميز الحصة مع الاختصاص لا قبل الاختصاص
فلا يلزم الدور الوجه الثالث لو كان التعين وجوديا زائدا على ماهية المتعين
لكان التشخص اي الماهية يستدعي وجود الماهية لامتناع انضمام الموجود الذي هو
التعين الى الماهية التي هي المعدومة فوجود الماهية اما ان يتحقق بتعين آخر فيعود الكلام
فيه فيلزم التسلسل او لا بتعين وجود الماهية بتعين آخر فيلزم وجود الماهية بدون تعين زائدا
عليها وهو المطلوب بان وجود الماهية مع انضمام التعين اليها فلا يلزم التسلسل

وتميز تلك الحصة عن سائر الحصص موقوف
على اختصاص هذا الفصل بهذه
الحصة فيلزم الدور ويمتنع اختصاص
هذا الفصل بهذه الحصة لكن اختصاص
هذا الفصل بهذه الحصة صح

ولا وجود الماهية بدون التعين واما يلزم احد الامرين التسلسل او وجود الماهية بدون التعين
لو كان انضمام التعين الى الماهية بعد وجود الماهية واما اذا كان معه فلا فرع [illegible]
فرع على كون التعين وجوديا زائدا على الماهية لما فرغ من بيان ماهية التشخص اراد
ان يشير الى علة التشخص قال الحكماء الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها
في شخصها لانه لما اقتضت الماهية التشخص كان يمتنع ان يتحقق متشخص آخر والا امكن تخلف
المعلول عن علته ولان الماهية ان اقتضت لذاتها التشخص يكون التشخص من لوازم
الماهية فلو لم ينحصر نوعها في الشخص لكان لها تشخص آخر وتشخصه من لوازم الماهية والتشخص
الثاني فيلزم ان يكون من لوازم الطبيعة الواحدة وهو ممتنع لانه يستلزم انتفاء الملزوم
كونه متحققا بالضرورة قوله والا اي وان لم تقتض الماهية لذاتها التشخص فتعلل تشخص
الماهية بتشخص مولد ما وباعراض يكتنف بها وذلك لانه لما لم تقتض الماهية التشخص
لذاتها فلا بد من مادة يستند التشخص اليها وذلك لانه اذا لم تقتض الماهية التشخص لذاتها
فلا بد لتشخصها من علة وتلك العلة لا يجوز ان تكون مباينة لان المباين نسبته الى الكل
على السواء وغير المباين اما حال في التشخص او محل له والاول باطل لان المحل سابق على
الحال فلا يكون الحال علة لتشخصه فتعين المحل فتعلل تشخصها بتشخص مولد ما واعراض تكتنف
بها مثل الاين المعين والكيف المعين والوضع المعين وح يجوز تعدد اشخاص الماهية
بتعدد المولد فان قيل يجوز ان يكون السبب حالا في محل التشخص لا حالا في التشخص
ولا محلا له اجيب بان الحال في محل التشخص يحتاج الى المحل فيستند التشخص الى المحل
لاستناد سببه اليه ولهذا قالوا فتعلل تشخصها بتشخص مولد ما واعراض تكتنف
لانه ح علة التشخص الحال والمحل جميعا فتعلل علته تشخص المولد وعوارضها ان تعلل
[illegible] لم يتعدد المولد وعوارضها ولم يتعدد اشخاص الماهية التي تعلل تشخصها بموادها و[illegible]
[illegible] بها والا وان لم تعلل تشخص المولد وعوارضها بحاجتها [illegible] تشخص المولد [illegible]

اي ح

مع ذلك الشئ يحتاج في تعدده الى شئ آخر يقبل التعدد لذاته كالهيولى فانها في حد نفسها ليست متصلة واحدة ولا منفصلة متعددة بل هي قابلة لهما على السواء وهي لا يحتاج في تعددها الى قابل اخر وانما يحتاج فاعل تكثرها منه سيد

٥١

هيولى آخر ونقل الكلام اليها ويلزم التسلسل فوجب بان الشئ الذي لا يقبل التكثر
بذاته يحتاج في تكثره الى شئ يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الشئ الذي يقبل التكثر لذاته
اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط ويحتاج ايضا له
في تشخص اشخاصها المتماثلة الى ارادة الفاعل المختار فان ارادته يقتضي اختصاص كل شخص
بما يناسبه

الفصل الرابع في الوجوب والامكان آه

لما فرغ من الفصل الثالث
شرع في الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث وذكر فيه خمس مباحث
الاول في انها امور عقلية الثاني في احكام الوجوب لذاته الثالث في احكام الامكان الرابع في القدم
الخامس في الحدوث المبحث الاول في ان الوجوب والامكان والقدم والحدوث امور عقلية
لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان فلوجهين الاول ان الوجوب والامكان لو وجدا
لكان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان فقوله والا اي وان
لم يكن نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان لكان نسبة
الوجود الى الوجوب بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب ضرورة حصر نسبة الوجود
الموجود في الوجوب والامكان فاذا انتفى احدهما تحقق الآخر واذا كان نسبة الوجود الى الوجوب
بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب امكن الواجب ووجب الممكن اما الاول امكن الوا
جب الوجوب اذا كان ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن فاذا كان ما به
الشئ واجب ممكنا يكون الواجب ممكنا فان قيل الوجوب صفة للواجب ولا يلزم من امكان
الصفة امكان الموصوف فان الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف جاز ان
لا يحتاج الى غيره فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الصفة التي هي الوجوب امكان الموجود
الذي هو الواجب اجيب بان الصفة اذا كانت ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف
بتلك الصفة ممكنا لانه من حيث هو موصوف بتلك الصفة يفتقر الى تحقق الصفة الممكنة
فيكون من تلك الحيثية ممكنا والواجب من حيث هو واجب يفتقر الى صفة الوجوب

جـ يكون الواجب ممكنا

ف

[illegible]

لانه انما هو واجب باعتبار صفة الوجوب فلو كان الوجوب ممكنا كان الواجب من
حيث انه واجب ممكنا فان قيل سلمنا ان الواجب من حيث انه واجب ممكن لكن هذا غير
مح لانه يجوز ان يكون الواجب من هذه الحيثية ممكنا ويكون ذاته واجبا لان امكان الشيء من
حيث انه متصف بصفة لا يقتضى امكان ذات الشيء قيل لو كان من هذه الحيثية ممكنا لكان
من هذه الحيثية جائز الزوال فيجوز ان يزول وصف الوجوب عن ذات الواجب فلا يكون
الذات واجبة ويلزم امكانه اجيب بانا لا نم انه اذا كان من هذه الحيثية جائز الزوال وانما يلزم
ذلك لو لم يكن علة الوجوب هي الذات التي تمتنع زوالها وهو مم فان علة الوجوب هي الذات التي
يمتنع زوالها فيمتنع زوال الوجوب وان كان ممكنا لذاته بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات
والحق ان يقال لو كان علة الوجوب هي الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والا
فيلزم ان يكون للواجب وجوب آخر او تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محالان وان كان
علة الوجوب غير الذات يلزم جواز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم الامكان واما نسبة
الوجود الى الامكان بالوجوب فيقتضى ان يكون الممكن واجبا لان الامكان صفة الممكن واذا
كانت الصفة واجبة يكون الموصوف واجبا فثبت ان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب
ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان فينتقل الكلام الى وجوب الوجوب وامكان الامكان
ويلزم التسلسل والاولى ان يقال لو كان الوجوب موجودا في الخارج لكان ممكنا لانه
والصفة مفتقرة الى الغير الذي هو موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا
فله سبب وسببه اما غير الذات فيجوز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم امكان الذات
واما عين الذات فيلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود على الوجوب فيلزم ان يكون
للواجب وجوب آخر ويلزم التسلسل او تقدم الوجوب على نفسه وهما محالان الثالث ان الوجوب
اقتضاء الوجود للذات اى استحقاقية الذات الوجود لذاته والامكان لا اقتضاء الذات
بحسب الذات اى لا استحقاقه الوجود لذاته المرجح الا الايجاب على وجه الحكمة

قوله والاحق ان يقال لو كان علة الوجوب هى الذات وذلك لان الشيء اللازم من
الدليل الثاني انما هو من جانب المعلول وفي اتمام البرهان على بطلان الشيء من جانب
المعلول اشكال واما الشيء اللازم ههنا فمن جانب العلة واما ورود الاشكال
والاحتياج الى دفعها فيقتضى الاولوية
بهذا ان جعل قوله والاحق اشارة الى
ان الاستدلال بهذا الوجه على ان الوجوب
اعتباري هو الصحيح دون ما ذكره
المص لكنه خلاف الظاهر من وجهين
الاول انه ذكر ايضا بعد الفراغ من
تحرير احتجاج المص بهو الآن في اثناء
التقرير والثاني انه ذكر هذا الكلام بعينه
بعد ذلك حيث قال والاولى والصواب
انه اشارة الى رد ما ذكره في قوله اجيب
بانا لا نم الخ فكانه قال ورد هذا الجواب بان الوجوب
اذا كان ممكنا فعلته اما غير الذات فيجوز زواله نظرا
الى الذات فلا يكون واجبا لذاته واما الذات فيلزم الدور
ان عرف ابتداء فكلاهما محال فلا يكون ممكنا بل واجبا

النقيض

مقدم بالذات على وجود الواجب وعلى وجود الممكن اى فيضان الوجوب بالذات الذى هو
الوجوب مقدم على وجود الواجب لان اقتضاء الوجود لذاته مقدم على الوجود ولا اقتضاء
الوجود الذى هو الامكان مقدم على وجود الممكن لان الامكان الذى هو لا اقتضاء الوجود
محوج الى الايجاد لسابق على وجود الممكن فيكون سابقا على الايجاد والمقدم على المقدم مقدم
فلو وجد الوجوب والامكان لزم تقدم الصفة على الموصوف وهو محال فثبت الوجوب والامكان
فنا قضان الامكان الامتناع الذى هو عدمى ضرورة صدقه على المعدوم فيكون الوجوب
والامكان المناقضان للامتناع العدمى وجوديين اجاب المص بان نقيض ما يكون عدما لموجود
خارجى يكون موجودا لا نقيض الاعتبارات العقلية وقد عرفت ان الوجوب والامكان
والامتناع اعتبارات عقلية واما القدم والحدوث اعتباران عقليان فلان القدم والحدوث
لو وجدا لتقدم القدم وحدث الحدوث لانه لو لم يكن القدم قديما والحدوث حادثا على تقدير وجود
يلزم حدوث القدم وقدم الحدوث فيلزم حدوث القديم وقدم الحادث وهما محالان ولو
كان القدم قديما والحدوث حادثا ننتقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث ويلزم
التسلسل الثانى احكام الوجوب لذاته المبحث الثانى احكام الوجوب لذاته وهى اربعة
الاول ان الوجوب لذاته ينافى الوجوب لغيره اى الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره لان
الواجب لذاته لو كان واجبا لغيره لارتفع بارتفاع غيره والواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع
الغير فلا يكون الواجب بالغير واجبا لذاته والحكم الثانى ان الوجوب الذاتى ينافى التركيب
اى الواجب لذاته لا يجوز ان يكون مركبا لان المركب يلزمه الاحتياج الى الغير لاحتياجه الى الا
جزاء المغايرة للمركب والواجب يلزمه الغناء عن الغير وبين اللازمين اى الغناء والحاجة
منافاة والمنافاة بين اللازمين مستلزمة للمنافاة بين الملزومين فالواجب لذاته مناف
للمركب فان قيل هذا يدل على ان الواجب لذاته مناف للمركب فى الخارج ولا يدل على انه مناف
للمركب فى العقل فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته مركبا فى العقل قال لا يجوز ان يكون

في العقل

في العقل مركبا لان العقل ان كان مطابقا للخارج يلزم التركيب في الخارج والا يلزم الجهل لانا نقول
لا نم بان التركيب العقلي ان لم يكن مطابقا للخارج يلزم الجهل وانما يلزم الجهل لو حكم بالتركيب الخارجي
ولم يكن في الخارج وهو هم فان التركيب العقلي لا يقتضي حكم العقل بالتركيب الخارجي والا لكان جهلا
بل يقتضي التركيب في العقل فجاز ان يكون التركيب ولا يكون في الخارج فلا يحكم العقل بالتركيب الخارجي
لا يقال لو كان تحقق التركيب في العقل دون الخارج يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطا
مطابقتين لشئ بسيط وهو مح اذ مطابقة احدى الصورتين للبسيط تمنع مطابقة الاخرى اياه لانا
نقول انما يلزم هذا على تقدير مطابقة كل من الصورتين اياه وليس كذلك فان مجموع الصورتين مطا
بق للبسيط لا كل منهما كلا منهما وهو غير مستحيل اجيب بان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء
في ماهية ذلك الشئ لان كل ماهية سواه مقتضية لامكان الوجود فلو شارك الواجب غيره في ماهية
ذلك الشئ يلزم امكانه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات
لم يحتج في العقل ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لا يقال لم لا يجوز ان يكون
مركبا من امرين متساويين في العقل ويكون المجموع مطابقا للامر الواحد البسيط في الخارج لانا نقول ان
العقل لا يحتاج في تعقل ذاته التي هي الوجود الى امرين يتقومانه اذ لا اشتراك له مع الغير ما ذاتي ولا جزء له
في الخارج حتى يحتاج في تعقلها الى انتزاع صورتين من الجزئين فيتحصل تركيبه في العقل مطلقا الحكم الثالث
انه لو قدر كون الوجوب لذاته ثبوتيا لما زاد على الذات لانه لو كان زايدا على الذات يكون وصفا
له فيكون محتاجا الى الذات الذي هو غيره فيكون ممكنا فله سبب وسببه ان كان غير الذات
جاز انفكاك الذات عن الوجوب ويلزم امكان الذات وان كان سببه الذات يلزم تقدم
الذات بالوجوب والوجود على الوجوب ويلزم الدور وتقدم الشئ على نفسه وكلاهما محالان
وما قيل ان الوجوب نسبة بين الذات وبين الوجود والنسبة بين الشيئين متأخرة البتة
عنهما فتزيد على الذات ينافي الغرض المذكور وهو كون الوجوب لذاته ثبوتيا اي كون الوجوب
لذاته نسبة ينافي كونه ثبوتيا اي موجودا في الخارج لان النسبة من الاعتبارات العقلية الحكم الرابع

ان الوجوب لذاته لايكون مشتركا بين اثنين اى لايكون في الوجود واجبا الوجود لذاتهما
في سيأتي منذا في الهيات قوله فالواجب اذا اتصف بصفات جواب دخل مقدر تقديره الدخل
انه اذا كان الوجوب لذاته لايكون مشتركا بين اثنين يلزم ان لايتصف الواجب لذاته
بصفات زائدة على الذات لانه لو اتصف بصفات زائدة على الذات لكان تلك الصفات
ممكنة فيجوز زوالها عن الذات وتوضيح تقدير الجواب ان في الواجب اذا اتصف بصفات
فالوجوب الذاتي للذات وحده و الصفات واجبة لا لذواتها بل بالذات ويمتنع زوالها
لامتناع زوال موجبها الذات الواجبة بالذات الثالث في احكام الامكان آه
المبحث الثالث في احكام الامكان لما فرغ من احكام الوجوب شرع في احكام الامكان
وذكر اربعة مباحث منها الحكم الاول الامكان محوج الممكن الى سببا ان الممكن لما كان كل
من طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السواء امتنع وجوده الا بمرجح فيحتاج الممكن في ترجح
وجوده الى مرجح يرجح وجوده على عدمه والعلم به بديهي لا تحتاج الى برهان فان كل عاقل اذا
تصور الممكن والحاجة حكم بالضرورة انه محتاج الى مرجح والفرق بينه وبين قولنا الواحد
نصف الاثنين ونحوه للالف اشارة الى جواب دخل مقدر تقديره انا لما عرضنا هذه القضية
على العقل وجدنا التفاوت بينها وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه فان الاولى لها
خفاء بالنسبة الى الثانية والتفاوت بينهما بالخفاء والظهور يدل على ان الاولى غير بديهية تقدير
الجواب على الوجه الذي ذكره المص ان البديهيات قد تقع التفاوت بينها بالجلاء وبالخفاء
للالف وعدمه فان الالف ببعض البديهيات والاستيناس يستدعي زيادة جلاء وعدمه
قد يقتضي خفاء الاولى ان يقال ان البديهيات قد تكون في التصديق بها خفاء بسبب خفاء التصورات
الواقعة فيه وخفاء التصديقات بسبب خفاء تصوراته لا يقدح في كونه بديهيا فان التصديق
البديهي قد يتوقف على تصورات مكتسبة واعترض على ان الممكن في ترجح وجوده على عدمه
محتاج الى المؤثر من اربعة اوجه الاول ان الحاجة ليست ثبوتية والا لم يكن ثبوتية

لكنه متصف بصفة الوجوب

والصفات

قوله

لكن محتاجا الى المؤثر

لم يكن الممكن محتاجا الى المرجح اما ان الحاجة ليست ثبوتية فلوجهين الاول لو كانت
الحاجة ثبوتية لكانت ممكنة لان الحاجة صفة الممكن وصفة الممكن ممكنة واذا كانت ممكنة
يكون لها حاجة اخرى لان كل ممكن له حاجة اخرى الى المؤثر وينقل الكلام الى حاجة الحاجة ويتسلسل
الثاني ان الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت متقدمة على موصوفها الذي ثبتت الحاجة اليه اي
متقدمة على الممكن الموصوف بالحاجة لتقدم الحاجة على تاثير المؤثر في الممكن المتقدم على وجود
الاثر الذي هو الممكن وهو محال واما ان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن الممكن محتاجا الى
المؤثر لانه لو كان الممكن محتاجا لكان متصفا بالحاجة اي يكون الحاجة ثابتة للممكن وثبوت
الحاجة للممكن يستلزم ثبوت الحاجة في نفسها لان ثبوت الحاجة للممكن اخص من ثبوت الحاجة
وصدق الاخص يستلزم صدق الاعم لان الحاجة اذا لم يكن ثبوتية لم يكن محتاجا الى المؤثر
فلا يكون الممكن محتاجا الى المؤثر لان الصفة اذا لم يكن محتاجا الى المؤثر لم يكن الموصوف
محتاجا اليه ولان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن لها علة فلا يكون الامكان علة الحاجة فلا
يكون الممكن محتاجا الى المؤثر والوجه الثاني انه لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر لكان المؤثر
موصوفا بالمؤثرية واللازم باطل لان المؤثرية ليست ثبوتية لانها لو وجدت لكانت ممكنة لان المؤثرية
صفة المؤثر والصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها الذي هو غيرها ولان المؤثرية نسبة بين المؤثر
والاثر والنسبة مفتقرة الى المنتسبين واذا كانت المؤثرية ممكنة يستدعي مؤثرا اليه مؤثرية اخرى و
وننقل الكلام اليها ويلزم التسلسل الثالث لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر فتاثير المؤثر
في الممكن اما حال وجوده لكن يلزم تحصيل الحاصل وهو محال او حال عدمه فيلزم الجمع بين النقيضين
الرابع انه لو احتاج الممكن في وجوده لاجل امكانه الى مرجح لاحتاج الممكن في عدمه لاجل
امكانه الى مرجح لكن العدم نفي محض فلا يكون اثر المؤثر واجيب عن الثلث الاول
وهي الوجوه الدالة على ان الحاجة والمؤثرية ليستا بثبوتيتين اثنتان منها دالان على ان الحاجة
ليست بثبوتية وواحد على ان المؤثرية ليست بثبوتية بانه لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية

قوله يستلزم ثبوت الحاجة في نفسها بناء على ان ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوته في نفسه فكل ثابت لغيره ثابت في نفسه بدون العكس لا على ان الاول مقيد والثاني مطلق كما يوهمه ظاهر عبارة الشارح

قوله فانه لا يلزم من كون الوصف عدميا ان لا يكون الشيء موصوفا به
هذا هو الجواب على تقرير الشارح وعلى تقرير ان يقرر السؤال بان الحاجة عدمية
عدم ثابتة في نفسها فلا تثبت لغيرها فلا يكون محتاجا اليه فلا يكون الامكان علة
لاحتياجه وان قرر بانها لو كانت عدمية لم يكن معللة اصلا فلا يكون الامكان
علة لها فالجواب ان العدمي لا يحتاج

٥٤

ان لا يكون الذات محتاجا ومؤثرا الى ان لا يكون ذات الممكن محتاجا وذات المؤثر مؤثرا
فانه لا يلزم من كون الوصف عدميا ان لا يكون الشيء موصوفا به كما ان القول بان العدم ليس
امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون الشيء معدوما والحق ان كلا من الحاجة والمؤثرية امر اعتباري
فان كلا منهما قد يكون معقولا باعتبار ذاته ينظر فيه العقل ويعتبر انه ممكن او موجود وقد يكون
آلة للعاقل في تعقله ولا ينظر العاقل فيه بل ينظر به فيما هو آلة لتعقله يعرف بالحاجة حال الممكن
في انه كيف يترجح وجوده على عدمه وبهذا الاعتبار يكون حاجة للممكن فان العقل يعقل كون متساوي
الطرفين عند العقل صدور الاثر عنه لاجل الامكان يقتضي ثبوت امر في العقل هو الحاجة وبالمؤثرية
حال المؤثر عند تعقل صدور الاثر عنه يقتضي ثبوت امر في العقل هو المؤثرية والحاصل ان الحاجة
والمؤثرية لما انظر العقل بهما الى حال الممكن والمؤثر يكونان بهذا الاعتبار حاجة للممكن وتاثيرا للمؤثر
ولا يوصفان بانهما ممكن او غير ممكن فلا يكون بهذا الاعتبار للحاجة حاجة اخرى وللمؤثرية مؤثرية
اخرى ولو انظر العقل اليهما لا بان ينظر بهما في حال الغير بل ينظر اليهما باعتبار ذاتيهما يكونان معقولين
ممكنين فيكون للحاجة حاجة اخرى وللمؤثرية مؤثرية اخرى ولا يلزم التسلسل لانقطاع التسلسل بانقطاع
اعتبار العقل بهذا الوجه واجيب عن الرابع وهو الاعتراض الثالث بان المراد بالتاثير
ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لا ان المؤثر يحصل وجود الاثر فلا يصح الترديد المذكور فانه
مبني على ان المؤثر يحصل وجود الاثر ولقائل ان يقول ان اريد بالاستتباع ايجاد الاثر فالترديد
المذكور صحيح ولا يسقط الاعتراض وان اريد به ان وجود الاثر يلزم وجود المؤثر فلا يلزم
ان يكون للمؤثر تاثير في الاثر وان اريد غيره فليبين حتى نتصوره اولا ثم نتكلم عليه نفيا واثباتا والصواب
ان يقال في الجواب انا نريد به حال وجود الاثر زمان وجوده فنختار ان تاثير المؤثر حال
وجود الاثر ولم يلزم منه تحصيل الحاصل وانما يلزم تحصيل الحاصل ان لو كان تاثيره فيه بعد
وجوده وانا نريد حال وجوده فلا فانه لا يمتنع تاثير المؤثر في الاثر زمان وجود ذلك الاثر فان العلة
مع معلولها تكون بهذه الصفة اي تاثيرها فيه زمان وجود المعلول وان اريد به حال وجود الاثر

فان قيل فعلى هذا اى على تقدير ما ذكرتم من ان المؤثر انما يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود او معدوم ... قلنا انها ليست بحال الوجود فيلزم الواسطة قطعا

مقارنة وجود الاثر لوجود المؤثر بالذات اى معها بالذات فهو ممتنع فان وجود المعلول يمتنع
ان يكون مع وجود العلة بالذات فان المعلول متاخر بالذات عن العلة فكيف يكون معها بالذات
وكذا متاخر عدم المعلول عن عدم العلة بالذات فيكون المؤثر انما يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود
ولا من حيث هو معدوم وبعض المتكلمين يقولون المؤثر يؤثر حال حدوث الاثر فانها ليست
بحال الوجود ولا بحال العدم فان قيل فعلى هذا يثبت الواسطة بين الوجود والعدم وهو ممتنع
اجيب بانا لم نقل ان للماهية زمانا غير زمان الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة بل نقول الماهية
من حيث هي غير الماهية الموجودة وغير الماهية المعدومة وان كانت لا تخلو عن احديهما و
المؤثر انما يؤثر في الماهية من حيث هي لا في الماهية من حيث هي موجودة او معدومة وان كانت
لا تخلو عن احديهما فان قيل لما كان الماهية لا تخلو عن احديهما فتاثير المؤثر لا يخلو عن احدى الحالتين
فيلزم المحذور المذكور اجيب عنها بان التاثير وان كان لا يخلو عن احدى الحالتين لكن التاثير في الماهية
المقارنة لاحدى الحالتين لا في الماهية الموجودة او المعدومة واجيب ايضا عن الاعتراضات
الثلث بنقض اجمالي وهو ان العلم بان شيئا ما يؤثر في شيء وان شيئا ما يحتاج الى شيء بديهي
لا يقبل التشكيك وللمعترض ان يقول لا نسلم ان العلم بان شيئا ما يؤثر في شيء وان شيئا ما يحتاج الى شيء
بديهي فانه لو كان بديهيا لكان مطابقا للواقع واللازم باطل فان نقيضه ثابت في الواقع
لما دل عليه الدليل القطعي لانا نقول لا نسلم ان الدليل الذي ذكرتم قطعي حتى يلزم ثبوت النقيض
في الواقع بل ما ذكرتم مغالطة لانا نقول لا يحتاج الى بيان غلطه حتى يثبت انه مغالطة غير مفيدة
لثبوت النقيض واجيب عن الخامس وهو اعتراض الرابع بان عدم الممكن ان لم يتصف بالر
جحان فلا اشكال لانا قلنا ان رجحان احد طرفي الممكن يستدعي مرجحا فاذا لم يتحقق رجحانه
لم يستدع مرجحا وان اتصف عدم الممكن بالرجحان فلا نسلم انه يمتنع ان يكون اثرا فان عدم
الممكن اذا اتصف بالرجحان جاز ان يكون اثرا ويكون المؤثر فيه على ما سبق من التف
وهو ان المنع بالتاثير استتباع المؤثر الاثر عدم علة الوجود يعني ان كان المؤثر مؤثرا ه

قوله لانا نقول لا يحتاج الى بيان غلطه لما يكون بديهيا وفيه ان التشكيك ... لا يحتاج الى براهين ... اجمالا لان ما ذكره ...

ولقلته ان علة التجرد عدم علة العروض وبهاهنا
علة عدم الممكن علة عدم الوجود

٥٥

الوجود يستتبع وجود المؤثر وجود الاثر وان كان مؤثرا في العدم يستتبع عدم المؤثر عدم
الاثر اى لكون المؤثر في عدم الممكن عدم علة وجود الممكن على معنى ان عدم علة وجود الممكن
يستتبع الممكن وحمل قوله على ما سبق من التفسير على ما سبق في فصل الوجود من ان التجرد لكونه
عدميا يحتاج الى عدم علة العروض غير مستقيم اما اولا فلانه لم يذكر في ذلك الموضع تفسير التاثير
واما ثانيا فلانه لم يندفع الشك بمجرد قوله ان التجرد لكونه عدميا يحتاج الى عدم علة العروض لانه
يقال تاثير عدم علة وجوده في عدم الممكن اما حال عدم الممكن فيلزم تحصيل الحاصل او حال
وجوده فيلزم الجمع بين النقيضين فيحتاج الى التفسير التاثير بالاستتباع حتى يندفع الشك
كان فيما سبق من التفسير سوى ان المراد من التاثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لان
عدم المؤثر يستتبع عدم الاثر حيث بان المراد من التاثير في جانب الوجود سوى ان وجود المؤثر يستتبع
وجود الاثر فيعلم منه ان التاثير في جانب العدم سوى ان عدم المؤثر يستتبع عدم الممكن وفي بعض النسخ
ان عدم الممكن ان لم يتصف بالامكان فلا اشكال وتقريره انه اذا لم يتصف العدم بالامكان
لم يحتج الى مرجح لانه انما يحتاج الوجود الى مرجح لامكانه لان علة الحاجة الى المرجح الامكان والعدم
اذا لم يتصف بالامكان لم يتحقق فيه علة الاحتياج الى المرجح ولم يحتج الى المرجح وان اتصف العدم
بالامكان جاز ان يكون اثر المؤثر ويكون المؤثر في عدم الممكن عدم مؤثر الوجود على سبيل الاستتباع
وقد عرفت ما يرد على سبيل الاستتباع فانه ان اراد باستتباع عدم المؤثر عدم الممكن اعدام الاثر
فالترديد المذكور صحيح ويتوجه الاعتراض وان اراد به ان عدم الاثر يلزم عدم المؤثر فلا
يلزم ان يكون المؤثر تاثير في الاثر وان اراد غيره فليبين حتى نتصوره اولا ثم نتكلم عليه ثانيا
والصواب ان يقال ان عدم الممكن المتساوى الطرفين ليس نفيا محضا وتساوى طرفى
وجود الممكن وعدمه لا يكون الا في العقل ولكون عدم المؤثر ممتازا عن عدم الاثر في العقل
يجوز ان يعلل عدم الاثر بعدم المؤثر في العقل ولصعوبة هذا الاشكال وهو لزوم كون العدم
محتاجا الى المؤثر على تقدير كون الامكان علة للحاجة قال بعض المتكلمين علة حاجة الممكن الحدوث

علة عدم علة الوجود يستتبع عدم التجرد ... مؤثر

قوله والصواب ان يقال ان عدم الممكن
المساوى الطرفين التحقيق ان قولنا
عدم الاثر في نفس الامر لانه عدم المؤثر
فيه حكم يتعقله العقل او حاصله لم يوجد
فيه وثبوته فيه بالفعل جازم بصحته كما
تجزم بصحة قولنا وجد الاثر فيه لوجود المؤثر
وهذا الذى لا يتعقله العقل هو قولنا
على ان يكون الى الخارج ظرفا لحصول العدم فيه
وحصل عدمه في نفس الامر هو عدمه
بالنفس لا للوجود الذى ادعيتم اليه
العدم في المعنى فان قيل العدم اذا لم يكن له
حاصلا في نفس الامر كيف يتصف بالعلية
والمعلولية قلنا انهما ايضا صفتان عدميتان
والعدم ليس له حدوث

قوله متأخر عن علة الحاجة بمراتب اذ علة الاول والثاني

يلزم تقدم الشئ على نفسه بمراتب وعلى الكل بمراتب

وقال بعضهم علة حاجة الممكن مجموع الامكان والحدوث وذهب طائفة اخرى منهم الى ان
علة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث وليس كذلك لان الحدوث صفة للوجود لان الحدوث
عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون هي كيفية للوجود فيكون صفة للوجود المتأخر عن
التأثير اي عن الايجاد المتأخر عن الحاجة الى المؤثر المتأخرة عن علة الحاجة فيكون الحدوث متأخرا
عن علة الحاجة بمراتب فلا يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزء العلة الحاجة ولا شرطا لعلة الحاجة قيل
الحدوث ليس صفة الوجود فانه عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود فلا يكون متأخرا عن الوجود
بل يكون متقدما على الوجود اجيب بانه لا يجوز ان يكون الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى
الوجود والا ثبت الواسطة بين العدم والوجود لان الخروج من العدم الى الوجود بعد العدم
قبل الوجود ولو سلم ان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود حتى يكون متقدما
على الوجود لا يجوز ان يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزءا لها ولا شرطا لها لان الحدوث المتأخر عن
الشئ لا يكون شيئا منها وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى وجوده فيكون متأخرا عن الوجود
فلا يكون علة للحاجة الى المؤثر المتقدمة على الامكان بمراتب اجيب بان الامكان صفة لماهية
الممكن من حيث هي من غير اعتبار وجودها وعدمها ولا يكون متأخرا عن وجود الماهية فان
بل عروض الامكان للماهية من حيث هي لا يتوقف على اعتبار وجودها وعدمها لا على اعتبار وجودها
وعدمها فان قيل الامكان صفة الممكن والصفة متأخرة في الوجود عن الموصوف فيكون الا
مكان متأخرا عن وجود الممكن فلا يكون علة للحاجة المتقدمة عليها بمراتب اجيب بان الامكان
من الاعتبارات العقلية فلا يكون متأخرا عن المتأخر الماهية في الوجود الخارجي الثالث لا
احد طرفيه اولى به لذاته الحكم الثالث للامكان ان الممكن لا يمكن ان يكون احد طرفيه اي الوجود
والعدم اولى به بذاته لانه لو تحقق اولوية احد طرفيه لذاته فان امكن ح طريان الطرف الاخر
فاما ان يطرأ بسبب او لا بسبب فان طرأ الطرف الاخر بسبب فيفتقر اولوية الطرف الذي فرض
اولى بالممكن لذاته الى عدم سبب طريان الطرف الاخر لانه على تقدير وجود سبب طريان الطرف

قوله الحكم الثالث للامكان ان الممكن لا يمكن فان قيل هذا البحث مشترك
لان الممكن هو الذي ... بالقياس الى ذاته فلا اولوية لاحدهما
... الذات والا لم يكن ... تساوى فلنا اي ... من التفسير هو ان الممكن
هو ما لا يقتضي لذاته وجوده ولا عدمه اقتضاء ... من المقتضي واما
التساوي فانما يلزم من هذا ... على ... والاولوية الى ...

بهذا المعنى متأخر عن تأثير المؤثر المتأخر عن الحاجة فلا يكون علة لها ولا جزءا لها ولا شرطا لها لان ح

قوله لا على اعتبار وجودها ولهذا كان الشئ ممكنا حال عدمه والا يكن ان قال الحدوث صفة على هذا الوجه والا يلزم كونه حادثا حال عدمه

قوله من الاعتبارات العقلية فلا يكون متأخرا اذا الذي حيث يتو تأخير الصفة الموجودة عن وجود الموصوف

الثالث الممكن مالم يتعين صدوره عن مؤثره لم يوجد وذلك التعين بسبب الوجوب السابق واذا وجد حال وجوده لا يقبل العدم وهو الوجوب اللاحق فالوجوب بان عرضا للممكن لا من ذاته متن

الآخر بعينه الطرف الآخر اولى به والا لم يكن السبب سببا واذا كان الطرف الآخر اولى به لم يبق اولويه
الطرف الاول فيتوقف اولويه الطرف الاول على عدم سبب الطرف الآخر فلا يكون الاولويه لذاته
ضرورة توقفها على عدم سبب طريان الطرف الآخر فان طرء الطرف الآخر لا بسبب يلزم ترجح المرجوح
لا بسبب وهو اشد استحالة وافحش عند العقل بالنسبة الى ترجح احد المتساويين بلا مرجح وان لم
يمكن طريان الطرف الآخر كان الاولى واجبا فيلزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب قوله
الثالث الممكن مالم يتعين صدوره عن مؤثره آه قوله الحكم الثالث للامكان الممكن مالم يتعين
صدوره اى مالم يجب صدوره عن مؤثره لم يوجد وذلك التعين يسمى الوجوب السابق وذلك لانه
ولم يجب صدوره عن مؤثره لبقى على امكانه اذ لا وجه لامتناعه واذا كان باقيا على امكانه لم يمتنع الطرف
الآخر المقابل له فيحتاج الى مرجح ولا يسئل لانه يجب فلا بد من الانتهاء الى الوجوب وهو الوجوب
السابق على وجود الممكن لانه وجب والا فوجد واذا وجد الممكن يلحقه بسبب الوجود وجوب آخر لانه
اذا وجد فحال وجوده لا يقبل العدم وما لا يقبل العدم واجب وهو الوجوب اللاحق لانه يلحقه بعد
الوجود فالوجوبان اعنى السابق واللاحق عرضا للممكن لا من ذاته الاول باعتبار وجود سببه
والثاني باعتبار وجوده الرابع الممكن يستصحب الاحتياج الحكم الرابع للامكان هو ان الممكن
يستصحب الاحتياج الى المؤثر حالة بقائه لان علة حاجة الممكن الى المؤثر هو الامكان والامكان حالة
بقاء الممكن باق فيكون حالة بقاء الممكن الاحتياج الى المؤثر باقيا واما تحقق الامكان حالة بقاء
الممكن باق لان الامكان ضروري للممكن لانه لو لم يكن الامكان للممكن ضروريا لجاز انفكاك الا
مكان عن الممكن وح تصير الممكن واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب وايضا لو لم يكن الامكان للممكن
ضروريا لاحتاج الممكن في امكانه الى سبب فلا يكون في ذاته ممكنا بل اما واجبا او ممتنعا وقيل
لا يجوز ان يكون الممكن حالة البقاء محتاجا الى المؤثر لانه لو احتاج حالة البقاء الى المؤثر فلا
يخلو اما ان يكون للمؤثر تاثير في الممكن حالة البقاء او لا يكون هناك اثر لامتناع حصول الاثر بدون
التاثير واذا لم يحصل فيه اثر كان مستغنيا عن المؤثر فلا يكون محتاجا الى المؤثر معه وان كان

ترجيح المرجوح

بل ح

اولا يكون فان لم يكن للمؤثر تاثير في الممكن حالة البقاء

الرابع الممكن يستصحب الاحتياج حال البقاء لبقاء الامكان الموجب له فان الامكان للممكن ضروري والا جاز ان ينقلب الممكن واجبا او ممتنعا ولما احتاج في امكانه الى سبب فيل تاثير الحاصل المؤثر اما في حاصل وهو تحصيل او متجدد فالحاجة لم تبق في البقاء فلما امتنع بالتاثير دوام الاثر مع دوام مؤثره متن

الرابع في القدم وهو ينافي تأثير المختار لانه مسبوق بقصد بقصد المختار لعدم الاثر فان القصد الى ايجاد الموجود محال
انما استندوا العالم مع اعتقاد قدمه الى الصانع لاعتقادهم انه موجب بالذات ثم المتكلمون اتفقوا على نفيه عما سوى ذاته
وصفاته والمعتزلة وان انكروا قوم الصفات لكنهم قالوا في المغلي لانهم اثبتوا احوال الخمسة الاولها وهي الموجودية والحيية و
والقادرية والالوهية اثبتها
ابو هاشم للاربع مميزة للذات

للمؤثر تأثير في الممكن حالة البقاء والتأثير يستدعي حصول الاثر فالاثر الحاصل منه اما ان يكون
الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك وهو مح لامتناع تحصيل الحاصل واما ان يكون الا
الحاصل امر متجددا فالحاجة لذلك الامر المتجدد لا للباقي وقد فرض ان الحاجة للباقي هف اجاب الم
بان المراد بتأثيره حالة البقاء دوام الاثر بدوام مؤثره ولا يلزم تحصيل الحاصل ولا الاستغناء
وهذا الجواب مبني على ما يشعر بتفسير التأثير بالاستتباع والحق ان يقال في الجواب ان المؤثر حالة ا
بعد اثر ليس هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك بل امر متجدد هو بقاء الوجود الذي كا
حاصلا قبل ذلك وبه صار باقيا فلا يلزم ان لا يكون تأثيره في الباقي حتى يلزم خلاف الفرض فا
الباقي هو الوجود الاول المتصف بصفة البقاء اي الاستمرار فلا يلزم من تأثيره في امر جديد غير ا
الاول عدم تأثيره في الوجود الاول المتصف بالبقاء لان عدم تأثيره في المطلق لا يقتضي عدم
في المقيد قوله الرابع في القدم اه البحث الرابع في القدم القدم ينافي تأثير الفاعل المختار لان تأ
الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى ايجاد الشيء مقارن لعدم الاثر لان القص
الى ايجاد الموجود مح لانه ح يكون تحصيلا للحاصل وهو مح والشيء المعدوم الذي توجه القص
الى تحصيل وجوده يكون حادثا لانه حدث بعد العدم فتأثير المختار يستلزم حدوث الاثر
الاثر ينافي حدوثه فقدم الاثر ينافي تأثير المختار لان منافي اللازم منافي للملزوم قوله والحكما
اشارة الى جواب دخل مقدر تقدير الدخل ان الحكماء مع اعتقادهم ان العالم قد
استندوه الى الصانع فلا يكون القدم منافيا لتأثير الفاعل تقرير الجواب ان الحكماء ا
استندوا العالم مع اعتقادهم قدمه الى الصانع لاعتقادهم ان صانع العالم موجب لا مخ
حتى لو اعتقدوا في الصانع كونه فاعلا مختارا لما جوزوا كونه موجبا للعالم القديم وظهر من هذ
انهم اتفقوا على جواز استناد القديم الى الموجب القديم وامتناع استناده الى الفاعل المختار
والحكماء يطلقون اسم المختار على الله تع ولكن لا بالمعنى الذي يفسر المتكلمون الاختيار به
المتكلمون اتفقوا على نفي القدم عما سوى ذات الله تع وصفاته قوله والمعتزلة وان انكا

قوله والحق ان يقال في الجواب يمكن حمل كلام المص على هذا الحق كما لا يخفى سيد رح

قوله فان القصد الى ايجاد الموجود مح يتجه عليه كان ان القصد الى ايجاد الموجود مح كذلك ايجاد الموجود مح مطلقا سواء كان بقصد واختيار او لا فلو صح ما ذكرتم كان القدم منافيا للتأثير من الموجب ايضا فان قيل الايجاد متقدم على الوجود بالذات ومقارن معه بالزمان فلا استحالة في ايجاد ما هو موجود بوجود هو اثر لذلك الايجاد وانما الممتنع ايجاد ما هو موجود بوجود آخر اجيب بان القصد ايضا متقدم على الايجاد والوجود بالذات ولا يلزم من ذلك تقدمه عليهما زمانا حتى ينافي مقارنته فالعرف ظم للقدم سيد رح

قوله والحكماء يطلقون اسم المختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل يطلق على الباري تع على المذهبين واما بمعنى انه يصح منه الفعل والترك فعند المتكلمين فقط سيد رح

قوله والمعتزلة من المتكلمين وهم ينكرون قدم الصفات فلا يكون اتفاقهم على نفي القدم عما سواه الخ
وصفاته وتقرير الجواب فان ذلك يدل على ثبوت القدم للذات والصفات عندهم وان لم يكن الدلالة قطعية … فلا يكون اتفاقهم على نفي القدم عما سوى الله وصفاته تقرير الجواب ان المعتزلة وان انكروا قدم الصفات

٥٧٦

قدم الصفات ان قيل الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل انكم ادعيتم اتفاق المتكلمين على نفي القدم عما سوى
ذات الله وصفاته والمعتزلة من المتكلمين وهم ينكرون قدم الصفات لكنهم قالوا به في المعنى لان المعتزلة اثبتوا الا
حوالًا خمسة لا اول لها وهي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والالوهية وهي اي الالوهية حالة خامسة
اثبتها ابو هاشم علة للاحوال الاربع مميزة للذات الباري عن ذوات سائر الذوات والتزم ان الذات يمتاز عنها
بصفة الالوهية وللقائل ان يقول اصل السؤال لا يعترفون باثبات القدماء لان القدماء عبارة عن اشياء
متغايرة في كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير الا في الذوات اما في الصفات فلا يقولون بالتغاير
ولا في الصفات مع الذات على ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والا
والوجود الا يقولون بوجود القدماء ويقولون بثبوتها والاحوال الخمسة قول ابي هاشم وهو
فانه علل الموجودية والحيية والعالمية والقادرية بحالة خامسة وهي الالوهية وللمتكلمين ادلة على نفي
القدماء منها بيان ان كل ممكن محدث وذلك يدل على حدوث ما سوى الله تعالى **قال** الخامس
في الحدوث **اقول** المبحث الخامس في الحدوث وهو كون الوجود مسبوقًا بالعدم ويسمى حدوثًا
زمانيا وقد يفسر الحدوث بالحاجة الى الغير ويسمى حدوثًا ذاتيا وكل ممكن موجود فهو حادث
حدوثًا ذاتيا لان كل ممكن موجود يتقدم لا استحقاقه وجوده بالذات على وجوده وذلك لان الممكن
الموجود موجود بالغير والموجود بالغير لو اعتبر ذاته من حيث هو منفردًا عن الغير لم يستحق الوجود
ولا انه يستحق اللاوجود فان اللاوجود ايضا بالغير واما وجوده فهو بحسب الغير فلا استحقاقية وجوده من
ذاته ووجوبه من الغير فيكون لا استحقاقية الوجود الذي هو حال من غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال
الشيء بحسب ذاته لازم ذاته وارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم وارتفاع الذات يستلزم ارتفاع الحال الذي
يكون بحسب الغير اما ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الذات
فيكون وجود الممكن الموجود بالغير مسبوقا بلا استحقاقية الوجود سبقا ذاتيا ولا استحقاقية الوجود
غير الوجود فيكون وجود كل ممكن موجود بالغير مسبوقا بغيره سبقا ذاتيا وهذا هو الحدوث الذاتي فكل ممكن
موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا **قال** الحكماء الحدوث بالمعنى الاول وهو كون الوجود مسبوقا
بالعدم المسمى بالحدوث الزماني يستدعي تقدم مادة ومدة اما الاول وهو كون الحدوث يستدعي
تقدم مادة فلان امكان المحدث موجود قبل وجوده وذلك لان كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكنا

قوله فيكون وجود كل ممكن موجود بالغير مسبوقا بغيره وذلك الغير هو لا استحقاقية الوجود لا العدم على ما
قيل من ان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم بالذات لانه لو كان السبق بالذات لكان الحدوث زمانيا وان كان السبق بالذات فالحدوث ذاتي لان
العدم لا تقدم له بالذات على الوجود اصلا فالصحيح ان يقال الحدوث هو مسبوقية الوجود بالغير فان كان السبق زمانيا فالحدوث زماني وان كان السبق ذاتيا فالحدوث ذاتي

قوله منها بيان ان كل ممكن محدث الخ ثم قولهم كل ممكن محدث لزم احد الامرين اما كون صفات الله تعالى واجبة بذواتها واما كونها قديمة واحق ان صفات الله تعالى ليست مسبوقة بالعدم

قوله يسمى حدوثا زمانيا وبازائه القدم الزماني وهو ان لا يكون الوجود مسبوقا بالعدم وبازاء الحدوث الذاتي القدم الذاتي وهو عدم الاحتياج في الوجود الى الغير بل هو عدم مسبوقية الوجود بلا استحقاقية الوجود والحدوث الزماني اخص من الحدوث الذاتي على رأي الحكماء وكذلك القدم الذاتي اخص من القدم الزماني واما عند المتكلمين فالحدوث والقدم متلازمان وكذلك القدمان

قوله وليس ذلك هو قدرة القادر عليه لئلا يكون قائما بالفاعل لان الامكان الامر العام الذي يتعلق بالممكن المقدور هو القدرة فقط وفي هذا الكلام سيأتي تقريره في الشرح

قوله يلزم ان يتحقق احد الامرين فيلزم القلب واجبا لما كان موجودا اصلا ولو كان ممتنعا

الوجود لانه لو لم يكن قبل وجوده ممكن الوجود لزم ان يكون قبل وجوده واجب الوجود او ممتنع الوجود ضرورة انحصار الشيء في هذه الثلثة فاذا انتفى احدها يلزم ان يتحقق احد الامرين فيلزم القلب فكان امكان وجوده حاصلا قبل وجوده وليس ذلك الامكان هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه كونه ممكنا في نفسه فلو كان الامكان قدرة القادر لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه وهذا هذر فقد بان ان الامكان غير كون القادر قادرا عليه وليس الامكان شيئا معقولا بنفسه لكون وجوده لا في موضوع بل هو امر اضافي يكون للشيء بالقياس الى وجوده كما يقال الجسم ممكن ان يوجد او بالقياس الى غيره في شيء اخر كما يقال الجسم ممكن ان يصير ابيض فيكون الامكان امرا معقولا بالقياس الى شيء اخر فهو اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا يوجد الا في موضوعاتها فاذا الحادث يتقدمه امكان وجوده وموضوعه وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجوده والموضوع هو موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان الحادث عرضا او مادة بالقياس الى الحادث ان كان الحادث جوهرا واياما كان فالحادث مسبوق بمادة لان الموضوع هو الجسم ولا ينفك الجسم عن المادة واما انه هو ان امكان الحدوث يستدعي تقدم مدة فلان الحادث عدمه قبل وجوده والقبلية منحصرة بالاستقراء في خمس الاول القبلية بالعلية وهي قبلية المؤثر الموجب على معلوله كقبلية حركة الاصبع على حركة الخاتم الثاني القبلية بالطبع وهي كون الشيء بحيث يحتاج اليه الشيء الاخر ولا يكون مؤثرا موجبا له كقبلية الواحد على الاثنين وهذان مشتركان في معنى واحد وهو القبلية بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى اخر في حقيقته ولا يكون الاخر محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج اليه هو قبل بالذات ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يعطي وجود المحتاج او لا فالمحتاج اليه بالاعتبار الاول قبل بالعلية وبالاعتبار الثاني قبل بالطبع الثالث القبلية بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد كقبلية الاب على الابن الرابع القبلية بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيها والرتبة اما حسية كقبلية الجنس على النوع اذا ابتدا من الجانب الاعلى الخامس القبلية بالشرف كقبلية العالم على المتعلم فان القبلية عند الحكماء هي من الحكم الاستقرائي وقبلية عدم الحادث على وجوده ليست بالعلية ولا بالطبع لان هو شيء ليس بعلة

قوله بل هو امر اضافي يكون للشيء بالقياس الى وجوده اي الامكان اما بالقياس الى وجود الشيء في نفسه واما بالقياس الى وجود الشيء بغيره

وهو القبلية بالذات القبلية بالذات الترتب العقلي الحاصل للمحتاج اليه بالقياس الى المحتاج المصحح لقولنا وجد فوجد لا بمعنى كونه محتاجا اليه وعلى هذا القياس باقي المباحث منه سيد

لوجوده ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس اشرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانها وضعية
وليس لعدم الحادث وضع ومكان واما طبيعية وليس في طبع عدم الحادث ان يكون قبل فهي
اذا بالزمان قلت ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مدة واجيب عن الاول بان الامكان
عدمي فلا يستدعي قبل وجود الحادث محلا موجودا في الخارج وقيل ان الامكان امر عقلي متعلق
بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس موجودا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء هو امكان بل
امكان وجوده في الخارج ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه و
واجيب بانه لا نم انه بسبب تعلقه بالشيء الخارجي يدل على وجود موضوعه في الخارج وانما يلزم ذلك لو كان
في الخارج متعلق واما اذا كان تعلقه في الذهن فلا فقبل امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا
فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان نعت الشيء لا يكون
حالا في غيره واورد عليه بان امكان الحادث قبل وجوده حال في موضوعه فانه لما كان الحادث و
وجوده متعلقا بالموضوع كان امكانه وجوده ايضا متعلقا بالموضوع فيكون صفة للموضوع من حيث
هو متعلق به وصفة للحادث من حيث ان امكان الوجود بالقياس اليه ولما كان وجود الحادث لم يكن
الا متعلقا بغيره لم يمتنع ان يقوم امكانه بذلك الغير وللقائل ان يقول اذا جاز ان يكون محل امكان
الحادث الموضوع باعتبار انه قابل له فلم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث الفاعل باعتبار انه فاعل
له بل هذا اولى لان نسبة الفاعل الى وجود المعلول اقوى من نسبة القابل الى وجوده لا يقال لو كان الامكان
قائما بالفاعل لما كان القدرة معللة به لانه ح يكون الامكان عبارة عن قدرة القادر لانا نقول كون الامكان
قائما بالفاعل لا يقتضي ان يكون عبارة عن قدرة القادر فان كون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث
غير كونه قادرا عليه لان كونه قادرا عليه معلل بكونه بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث واجيب عن الثاني بان
ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مدة بان القبلية غير منحصرة فيما ذكرتم بان القبلية قد يكون بغير
ذلك كقبلية بعض اجزاء الزمان على البعض فانها ليست بالزمان اذ يمتنع ان للزمان زمان آخر ولا بالعلية
لقبلية اذ ليس بعض اجزاء الزمان علة لبعض ولا بالطبع كذلك ولا بالشرف ولا بالرتبة لانها اما وضعية
وليس للزمان وضع واما طبيعية وليس في طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون قبل بعض هذا ما قالوه ولكن
ان قبلية بعض اجزاء الزمان على بعض غاية الى القبلية الزمانية لا يقتضي ان يكون كل من القبل والبعد زمانا

لان القبلية الزمانية

ا يكون ج

غيرها بل القبلية الزمانية بمعنى ان يكون القبل مع البعد قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد واجزاء
الزمان بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون قبلية بعضها على البعض بالزمان ولكن ليس بزمان زائد
على القبل بل بزمان هو نفس القبل وايضا يجوز ان قبلية بعض اجزاء الزمان على البعض بالرتبة فانه
اذا ابتدأنا من طرف الماضي والصواب ان يقال في الجواب ان اراد انه يكون عدم الحادث قبل وجوده بالزمان
كونه قبليه بزمان موهوم مفروض فمسلم وان اراد به كونه قبليه بزمان محقق موجود فمم وما ذكره من بيانه
لا يفيد ذلك قال الفصل الخامس في الوحدة والكثرة اقول ذكر فيه ثلاثة مباحث الاول
في حقيقة الوحدة والكثرة الثاني في اقسام الوحدة الثالث في اقسام الكثرة المبحث الاول في حقيقة الوحدة
والكثرة الوحدة لا يمكن تعريفها بحسب الحقيقة لان تصورها بديهي اذ كل احد يعرف ان شيئا واحدا انسان
او فرس او غير ذلك من غير افتقار الى اكتساب والتعريف الذي ذكره المص بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة والا فيدور
لانا اذا قلنا الوحدة هو كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية فقد قلنا ان الوحدة هي
كون الشيء بحيث لا يتكثر [illegible] فقد اخذنا الكثرة في تعريف الوحدة والكثرة لا يمكن تعريفها الا بالوحدة
لان الوحدة مبدأ الكثرة ومنها وجودها وماهيتها ولهذا اي تعريف تعرف الكثرة به يستعمل فيه الوحدة
مثل الكثرة هو المجتمع من الوحدات والكثرة ما يعد بالواحد وغير ذلك والوحدة اعرف عند العقل من الكثرة
لانها مبدأ الكثرة والعقل يعرف المبدأ اولا والتعريف الذي ذكره شامل للوحدة الحقيقية وهو كون الشيء
بحيث لا ينقسم اصلا كالواجب والنقطة وللوحدة الاضافية وهو كون الشيء الذي ينقسم لكن لا
ينقسم الى امور متشاركة في الماهية كالانسان الذي ينقسم الى الرجل واليد والراس فانها من الامور غير
متشاركة في تمام الماهية واما ما ينقسم الى الامور المتشاركة في الماهية كالجماعة المنقسمة الى افراد
متشاركة في الماهية فكونه كذلك ليس بوحدة بل هو الكثرة المقابلة للوحدة فالكثرة هي كون الشيء بحيث
ينقسم الى امور متشاركة في الماهية كالجماعة المذكورة ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية لانها لو
كانت نفس الوجود او عين الماهية لكان مفهوم الواحد من حيث هو واحد مفهوم الموجود من حيث هو
موجود ومفهوم الانسان من حيث انه انسان وليس كذلك فان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان
وليس بواحد من حيث هو كثير وان كان يعرض له الوحدة ايضا اذ يقال للكثرة انها كثرة واحدة
ولكن لا من حيث هي كثرة وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية فان الكثرة لو كان عين الوجود

قوله فان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان ليس معناه على قياس قولنا الانسان من حيث هو انسان ليس
الا انسان كما نبين في بحث الماهية بل معناه ان ذات الكثرة اذا لوحظ مع تعدده وتفصيله اي كثرته
يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه انه واحد فبطل ما توهمه بعضهم سيد

ولا نزاع فيه لا يلزم منه بديهية حقيقتها [illegible] يرد عليه ما هو المشهور في مباحث الوجود وغيره من انه ان اراد به ان حقيقة الوحدة بكنهها بديهية فما ذكره في التصديق البديهي لا يستلزمه وان اراد به ان تصورها بوجه ما بديهي فلا

لما فرغ من الفصل الرابع في الوجوب والامكان والعدم والحدوث شرع في الفصل الخامس في الوحدة والكثرة

قوله الوحدة لا يمكن تعريفها بحسب الحقيقة هو في بحث الوجود ان مثل هذا لا يدل على بداهة التصور بحسب الحقيقة سيد

اي كونه منقسما الى المتشاركة في الماهية ليس بوحدة

قوله ويكون الكثرة ايضا وجودية لان عدمية المركب انما تكون بعدمية جزء من اجزائه وليس لها جزء غير الواحدات بل كل كثرة
هي عين وحداتها الوجودية لان الوحدات بمنزلة المادة وهناك جزء آخر يجري مجرى الصورة لا ومنشأ للخواص الغير المتناهية
بل منشأ ما هو مجموع تلك الوحدات من حيث هي ولو اعتبر هناك هيئة وحدانية صار بذلك الاعتبار واحدا لا ذلك العدد من حيث كان كثيرا

او عين الماهية لكان مفهوم الكثرة من حيث هو كثرة مفهوم الموجود من حيث هو موجود ومفهوم الانسان من حيث هو انسان والوحدة ثابتة في الخارج لان الوحدة جزء من الواحد الموجود وجزء الموجود موجود ولان الوحدة لو كانت عدمية لم يكن عدما مطلقا بل عدما مضافا ولا يجوز ان يكون عدما لغير الكثرة لا يجوز ان يجتمع فيه الوحدة والكثرة فيلزم اجتماع المتقابلين وهو محال واذا لم يكن عدما لغير الكثرة تعين ان يكون عدما للكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون عدمية فيكون المتقابلان اي الوحدة والكثرة عدميين وهو محال لانه يجب ان يكون احد النقيضين وجوديا اذ لا تقابل بين العدميين فثبت ان الوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات الوجودية فيكون الكثرة ايضا وجودية والجواب عن الاول انه ان اراد بالواحد الموجود المجموع المركب من الواحد والموجود فلا نسلم ان الواحد الموجود موجود حتى يلزم ان يكون الوحدة التي هي جزؤه ايضا موجودة وان اراد بالواحد الموجود معروض الواحد فمسلم انه موجود ولكن لا نسلم ان الوحدة جزء له بل الوحدة عارضة له والجواب عن الثاني انه يجوز ان يكون النقصان عدميين على ان الوحدة ليست نقيضة للكثرة فانه لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات وعورض الدليل الدال على ان الوحدة وجودية بان الوحدات لو كانت وجودية لكانت متشاركة في كونها واحدات ومتميزة بخصوصياتها فيكون للوحدات وحدات وننقل الكلام الى وحدات الوحدات ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المرتبة وهو محال والحق ان الوحدة والكثرة ليستا من الموجودات العينية بل هما من الاعتبارات العقلية اما الوحدة فلانها لو كانت موجودة عينا لكانت شيئا واحدا من الاشياء فلها وحدة فلوحدتها وحدة ويلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا بل هي من الاعتبارات العقلية تعقلها العقل عند عدم الانقسام لانها امور مشتركة في الماهية واما الكثرة فلانها يكون حاصلة من الوحدات التي هي اعتبارية قال فرع الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها اقول الوحدة تقابل الكثرة لامتناع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة لكن الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها بل بالعرض اما ان الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها فلانه ليس بين حقيقة الوحدة والكثرة تقابل باحد اصناف التقابل الاربع تقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة وتقابل التضايف وتقابل التضاد اما التقابل الايجاب والسلب فلان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء مما هو مقابل بالسلب والايجاب بمقوم لمقابله واما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة

مقومة لها والملكة لا يكون موجودة في العدم حتى يكون العدم بينا أنه من ملكات تجتمع فلا تكون الوحدة
ملكة للكثرة وكذلك لا يكون الملكة هي الكثرة اذ الملكة لا تتركب من اعدامها فلا يكون بينهما
تقابل العدم والملكة والمصنف نفى تقابل السلب والايجاب والعدم والملكة عن الوحدة والكثرة بوجه واحد
وهو ان كلا من تقابل السلب والايجاب والعدم والملكة يقتضي ان يكون احد المتقابلين عدم الاخر وليس احدهما
اي الوحدة والكثرة عدم الاخرى واما تقابل التضاد والتضايف فلان الوحدة ليست ضدا للكثرة
ولا مضايفة لها لان الكثرة متقومة بالوحدة ولا شيء من المتضادين والمتضايفين بمتقوم بالآخر ومما يدل
على ان الوحدة ليست ضدا للكثرة ان شرط الضدين وحدة موضوعهما وموضوع الوحدة غير موضوع
الكثرة ومما يدل على ان الوحدة ليست مضايفة للكثرة ان الكثرة لا تعقل ماهيتها بالقياس الى الوحدة
وان كان تعقل ماهيتها بالوحدة فانه فرق بين ان يعقل الشيء بالقياس الى غيره وبين ان يعقل به و
والمعتبر في التضايف هو الاول والوحدة ايضا لا تعقل بالقياس الى الكثرة وشرط التضايف ان يكون
ان يعقل كل من المتضايفين بالقياس الى الاخر واما ان الوحدة تقابل الكثرة بالعرض فلان الوحدة
مكيال الكثرة والكثرة مكيلة بها والمكيال مقابل للمكيل مضاف اليه وكذا المكيل بالقياس الى المكيال
فان تعقل المكيل بالقياس الى تعقل المكيال وبالعكس والمكيالية والمكيلية خارجتان عن حقيقة الوحدة
والكثرة عارضتان فالتقابل بين الوحدة والكثرة باعتبار عروض المكيالية والمكيلية قوله
الثالث في اقسام الوحدة ؛؛ المبحث الثالث في اقسام الوحدات الواحد ان منع نفس تصور مفهومه عن حمله
على كثيرين فهو الواحد بالشخص كهذا الانسان وان لم يمنع نفس تصور مفهومه عن حمله على كثيرين فهو واحد من
وجه وكثير من وجه لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا فجهة الوحدة ان كانت
نفس ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالنوع كافراد الانسان فان فيها جهة وحدة وهو الانسان وجهة كثرة
وهي الاشخاص وجهة الوحدة نفس ماهية تلك الكثرة وهو مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب
ما هو وان كانت جهة الوحدة جزءا من ماهية الكثرة فهو الواحد بالجنس ان كانت جهة الوحدة مقولة
في جواب ما هو على كثيرين مختلفين بالحقيقة وان لم يكن جهة الوحدة مقولة على كثيرين مختلفين بالحقيقة
في جواب ما هو فهو الواحد بالفصل الاول كانواع الحيوان المتحدة بالفصل وهو الناطق وان
كانت جهة الوحدة خارجة عن ماهية الكثرة فهو الواحد بالوصف والواحد بالوصف اما واحد بالمحمول

قوله لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية فهو الوحدة اى الشخصية لان
الكلام في الواحد بالشخص وكذلك الحال في امثلة سائر الاقسام سيد سره

جزء فهو عقلى فلا يكون موجودا في الخارج

بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض واما واحد بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان
والواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة اصلا فاما ان لم يكن له مفهوم سوى كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور
متشاركة في الماهية فهو الوحدة وان كان له مفهوم سواه فاما ان يكون ذا وضع فهو النقطة او لا يكون ذا وضع فهو
المفارق كالنفس والعقل وان كان الواحد بالشخص قبل القسمة وتشابهت اجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد
بالاجتماع كالشخص الانساني المنقسم الى اعضائه وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين متلاقيين عند
حد مشترك كضلعي الزاوية وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يتلازم طرفاهما بحيث يلزم حركة احدهما
حركة الآخر بالاتصال كالجسم البسيط والمقادير اى الخط والسطح والجسم التعليمي وان لم تتشابه اجزاؤه في الحقيقة
فهو الواحد وايضا الواحد بالشخص ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل له جميع
ما يمكن له فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعي كزيد او وضعي كدرهم او صناعي كبيت والوحدة في الوصف
الوصفي والذاتي تتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان الاتحاد في النوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية
يسمى مماثلة وفي الجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوان يسمى مجانسة وفي الوصف ان كان في الكم كاتحاد
ثوبين في الطول يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الجسمين في اللون نحو الاتحاد بين الاسود
والاسود في السواد يسمى مشابهة وان كان في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر يسمى
مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد النار والهواء في الكرية يسمى مشاكلة وان كان في الوضع بان لا يختلف
البعد بينهما كاتحاد سطح محدب كل فلك وسطح مقعره يسمى موازاة وان كان في الاطراف كاتحاد طاسين في
الاطراف فانه عند انكباب احدهما على الآخر تتطابق اطرافهما يسمى مطابقة قال الثالث في اقسام الكثرة

اقول لما فرغ من المبحث الثاني في اقسام الوحدة شرع في المبحث الثالث في اقسام الكثرة كل شيئين هما
متغايران وقال مشايخنا اي مشايخ اهل السنة الشيئان ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة
بحيث يمكن انفكاك كل واحد منهما عن الآخر بان لا يكون احدهما قائما بالآخر ولا مقوما له فهما غيران كالاب
والابن فانه استقل كل واحد منهما بالذات بحيث يمكن انفكاك كل واحد منهما عن الآخر فان الاب والابن
وان لم يمكن انفكاك احدهما بحسب تعقل وصف الابوة والبنوة لكن امكن انفكاك كل واحد منهما عن الآخر بحسب
الذات والا اي وان لم يستقل كل واحد منهما بالذات بحيث لا يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر فان كان احدهما

فهو الواحد بالاتصال كالجسم البسيط والمقادير اى الخط والسطح والجسم التعليمي وان لم يتشابه اجزاؤه في الحقيقة صح

كعضوين متلاقيين يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الآخر صح

ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة يمكن انفكاكه الخ قوله بحيث اما تفسير بحسب المعنى لما سبق اى المراد من استقلال كل واحد منهما بالذات
والحقيقة هو جواز انفكاك كل واحد منهما عن الآخر فلا يكون احدهما قائما بالآخر ولا مقوما له وح يمكن ان يراد بالذات نفس الماهية من حيث هي ويكون
قوله اشارة الى نفي التقويم وبالحقيقة الماهية من حيث انها موجودة ويكون مستقلا بها اشارة الى نفي القيام واما قيد آخر فيكون القيد الاول

واما انها ليست غير الذات ... صفتي الذات بالقياس الى الصفة فهما غيران اذ ليست احدهما مقومة ولا فانية

فاما بالاخر فهما الصفة والموصوف فالقائم هو الصفة والقائم به هو الموصوف كالسواد مع الجسم ان كان احدهما مقوما
فهما الكل والجزء كالانسان والحيوان فانه لا يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر واحدهما وهو الحيوان جزء مقوم
للاخر وهو الانسان فان الانسان هو الكل والحيوان هو الجزء ولهذا الاصطلاح قال صاحب الصحائف
الذات لا هو ولا غيره واما انها ليست هو فظ واما انها ليست غير الذات فلان الغير فانه بالذات في الاصطلاح الاول
هو ان كل شيئين متغايرين فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان كزيد وعمرو فانهما اشتركا في تمام
الماهية التي هي الانسان والا اي وان لم يشترك الغيران في تمام الماهية فهما مختلفان ثم المختلفان متلاقيان
ان اشتركا في موضوع كالسواد والحركة فانهما اي الجسم والجسم موضوع لهما وهما محمولان على الجسم بالاشتقاق اذ
يقال الجسم متحرك والجسم اسود ثم المتلاقيان متساويان ان صدق كل واحد منهما على كل ما يصدق عليه الاخر
كالانسان والناطق ومتداخلان ان صدق احدهما على بعض ما صدق عليه الاخر سواء ورد به ان يصدق
الاخر ايضا على بعضه فان صدق الاخر على جميع افراده فالصادق على جميع افراد الاخر اعم مطلقا والذي لم
يصدق الاخر على بعض الاخر اخص مطلقا كالحيوان والانسان فان احدهما وهو الانسان يصدق على بعض الاخر
وهو الحيوان والحيوان يصدق على جميع افراد الانسان فالحيوان اعم مطلقا والانسان اخص مطلقا والا
اي ان لم يصدق احدهما على جميع افراد الاخر بل كل منهما يصدق على بعض ما يصدق عليه الاخر فكل واحد منهما
اعم من الاخر من وجه واخص من وجه كالحيوان والابيض والمختلفان متباينان ان لم يشتركا في الموضوع
ثم المتباينان متقابلان ان امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد وقد اعتبر وحدة
الموضوع والزمان لئلا يندرج فيه تقابل التضاد فانه لا يمتنع اجتماع الضدين في موضعين ولا في موضوع
واحد لكن في زمانين واعتبر وحدة الجهة لئلا يندرج فيه تقابل المتضايفين فانه يمكن ... منهما بشخص
واحد في زمان واحد لكن من جهتين لا من جهة واحدة كالابوة والبنوة فانهما قد يوصفان بشخص واحد
لكن من جهتين والتقابل اربعة انواع تقابل الضدين وتقابل المتضايفين وتقابل العدم والملكة وتقابل
السلب والايجاب وذلك لان المتقابلين اما وجوديان او احدهما وجودي والاخر عدمي فان
كان المتقابلان وجوديين فان امكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فهما ضدان كالسواد والبياض
والتقابل بينهما تقابل الضدين وان لم يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فهما متضايفان والتقابل
المتضايفين كالابوة والبنوة وان كان احد المتقابلين وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع

بحث المتباينين فلا يكون القسم حقيقة وان اعتبر لم يكن مثل التلازم والتباين من الامور المتحدة بالموضوع الممتنعة الاجتماع لدخولها في قسم التساوي ... فالاولى ان يجعل اعتبار النسب الاربع قسما برأسها واعتبار التقابل بعده قسما اخرى كما هو المشهور سعد رحمه

قوله كالسواد والحركة فانهما عارضان الجسم اي فانهما ان السواد والحركة متباينان صدقا وان تلاقيا وجودا في موضوع واحد فلعل المراد بهما الاسود والمتحرك ... كلامه سعد رحمه

ثم المتباينان متقابلان ان امتنع اجتماعهما سواء كان لهما موضوع اي محل مستغن عن الحال مقوم له او لا موضوع لهما ... غير متقابلين ... فيشمل التقييد بزمان واحد ... الاجتماع في موضوع واحد يتبادر منه اتحاد الزمان سعد رحمه

قوله اما وجوديان اي لا يكون السلب جزءا لاحدهما سعد رحمه

وقت يمكن اتصافه به فسلب وايجاب اعلم ان السواد يقابل البياض تقابل التضاد باعتبار وجودهما في الخارج متعاقبا
موضوع واحد في زمان واحد فاذا وجد احدهما فيه امتنع وجود الآخر فيه فادام الاول موجودا فكل واحد من الضدين موجود في الخارج
متقابلان بالتضايف كالابوة والبنوة يتعقلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل واحد من جهة واحدة على قول من قال بوجود
في الجملة واما من قال بعدمها مطلقا فالتقابل باعتبار اتصاف الموضوع بهما في الخارج في البصر ايضا موجود في الخارج و
الموضوع باعتبار ذلك الوصف فاحد المتقابلين موجود في الخارج واما الايجاب والسلب فيهما امران عقليان واردان على النسبة

مستعدا للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه كالعمى والبصر بالنسبة الى الشخص الانساني او بحسب نوعه كعدم اللحية
عن المرأة او بحسب جنسه كعدم البصر بالنسبة الى العقرب فعدم وملكة حقيقيان وان اعتبر كون الموضوع
مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي في وقت يمكن اتصافه به فعدم وملكة مشهوران كعدم اللحية
في سن من شأنه اللحية وان لم يعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي لا بحسب شخصه
ولا بحسب نوعه ولا بحسب جنسه ولا في وقت يمكن اتصافه به فسلب وايجاب كقولك زيد بصير زيد ليس
ببصير وتقابل السلب والايجاب راجع الى القول او العقد اي يكون المتقابلان فيهما اما في القول
كما ذكر او في العقد والتصور بمعناه ولا تحقق لواحد من المتقابلين في تقابل الايجاب والسلب في
الخارج فانه ليس في الخارج شيء سواء ايجاب او سلب بل هما من الامور العقلية الواردة على ما في العقل
من النسب الثبوتية او القول الدال عليها فان قيل الايجاب والسلب كما يكونان بين قضيتين يكونان
بين مفردين كالفرس واللافرس فلا يكون تقابل الايجاب والسلب راجعا الى القول او العقد اجيب
بانه لم يعتبر صدق الفرس واللافرس على موضوع واحد لم يتصور التقابل بينهما فيكون راجعا
الى القول او العقد فان قيل لم انحصار التقابل في الانواع الاربعة التي ذكرتم لجواز ان يكون التقابل
بين العدميين اجيب بان العدميين لا تقابل بينهما اذ العدم المطلق لا يقابل العدم المطلق لامتناع
كون الشيء مقابلا لنفسه ولا العدم المضاف لكونه مجتمعا معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف
لصدقهما على كل موجود سوى الموجودين اللذين يضاف عدمهما اليهما فان قيل التقابل بين العدميين واقع كتقابل العمى
واللاعمى فانه لا يجوز اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة اجيب بان اللاعمى الذي هو سلب العمى ان يكون
اذا انتفى العمى وانتفاء العمى بانتفاء عدم البصر او بعدم قابلية الموضوع فان كان الاول يكون سلب عدم
البصر هو بعينه البصر فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا اعتبار لحرف السلب في اللاعمى وان كان الثاني يكون
اللاعمى عبارة عن سلب قابلية المحل فيكون التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب فلم يتحقق تقابل بين العدميين
قيل ان الحكماء اشترطوا في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف كالتقابل بين السواد والبياض
فلا ينحصر تقابل الوجوديين اللذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر في تقابل الضدين فان مثل
السواد والصفرة يخرج عنه مع صدق التعريف عليه اجيب بانهم اشترطوا في التضاد الحقيقي سواء كان يكون بين
الوجوديين اللذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر لا تخالف ... بالاطلاق ... في التضاد المشهوري وسواء يكون ...

61

قوله وما صدق عليه المقابل اعم ليس هناك الا مفهوم المقابل وما صدق عليه من الامور الاربعة المخصوصة فان اريد بما صدق واحد معين منها لم يصح القسمة اليها وان اريد به مفهوم ما صدق عليه المقابل فهو في حكم المفهوم فالجواب التحقيق ما اوضحناه في الحاشية الاولى ولعل مرادهم بما ذكروا هو ذلك الا ان العبارة قاصرة عنه

قيل السواد من حيث انه ضد للبياض مضاف فيكون المضاف مندرجا تحت المقابل ولا يكون قسيما له فكيف يكون المضاف قسيما للمقابل ومقابلا له وما صدق عليه المقابل [illegible]

عن الاخر اعم من ان يكون بينهما تعاقب او لا يكون بينهما غاية الخلاف او لا والانحصار انما هو بالنسبة الى التضاد المشهوري وقيل ان النسبة بين تقابل العدمي والوجودي ان يكون العدمي عدم العدم الوجودي فقد يوجد تقابل غير تقابل العدم والملكة وغيره كتقابل الايجاب والسلب كتقابل الملزوم وعدم اللازم وان لم يشترط ان يكون هذا التقابل من السلب والايجاب اذ لم يشترط موضوع قابل مع انه ليس كذلك لجواز ارتفاعهما وامتناع ارتفاع السلب والايجاب على انهم صرحوا بان العدمي في هذا القسم يجب ان يكون عدم الوجودي اجيب بان وحدة الموضوع معتبرة في التقابل ووجود الملزوم وعدم اللازم لم يتصور توارد هما على موضوع واحد لان موضوع عدم اللازم مباين لموضوع الملزوم فيكونان من قبيل المتباينين غير المتقابلين **قال** قيل السواد **اقول** قيل السواد من حيث انه ضد للبياض مضاف اليه فانهما وجوديان لا يمكن تعقل كل منهما مع الانسواء في الاخر لان الضدية من الامور الاضافية فلا يكون تقابل الضدين قسيما لغير تقابل المتضايفين قلنا المضاف حيثية السواد لا السواد فان السواد نظرا الى ذاته ضد البياض ومن حيث انه ضد البياض مضاف اليه فيكون عروض التضاد لذات السواد والبياض وعروض التضايف لحيثيتهما اي مفهوم الضد العارض لذاتهما المحمول على كل منهما او عروض التضايف للمحمول لمجموع الذات الموصوف بانه ضد قيل المقابل يندرج تحت المضاف لان المقابل امر وجودي لا يمكن تعقله مع الذهول عن المقابل الاخر الذي هو امر وجودي فكيف يكون المضاف مندرجا تحت المقابل لانه يلزم ح ان يكون كل منهما اعم من الاخر مطلقا قلنا المضاف تحت ما صدق عليه المقابل اي تحت الذات التي صدق عليه المقابل وما صدق عليه المقابل اعم من المضاف لصدقه على الضد وغيره وتحت المضاف مفهوم المقابل او الذات المقيد بقيد انه مقابل ولا يمتنع ان يكون الشيء باعتبار ذاته اعم من غيره وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه **قال** فروع **قال الاول** ذكر فيه فروعا على المبحث الثالث الاول المثلان لا يجتمعان في محل واحد لان المثلين متحدان في الماهية وفي لوازم الماهية فلو اجتمعا في محل واحد لاتحدا لكن العوارض ايضا لانهما اذا اجتمعا في محل واحد وكل ما عرض لاحدهما عرض للاخر فيكون المثلان هو هو لا مثلين الفرع الثاني التقابل بالذات هو بين السلب والايجاب لان لكل واحد من الايجاب والسلب لذاته يرفع الاخر بخلاف كل واحد من الضدين والمضافين فانه انما تقابل للاخر لاستلزامه عدم الاخر مثلا الامر الذي يصدق عليه انه ليس بخير فيه عقدان عقد انه ليس بخير وعقد انه شر وعقد انه ليس بخير لا ينافيه عقد انه شر اذ يصدقان على ذات واحدة ولا عقد انه ليس بشر اذ يصدقان ايضا على امر لا خير فالمنافي لعقد انه ليس بخير هو عقد انه خير والمنافاة متحققة من الجانبين فعقد انه خير لا ينافيه الا عقد انه ليس بخير ولا ينافيه عقد انه شر واذا انحصر المنافي لعقد انه خير في عقد انه ليس بخير كان التقابل بين الايجاب والسلب بالذات بخلاف

قوله من حيث انه ضد البياض مضاف اليه كل متقابلين بذلك التقابل مندرجا تحت المضاف كالابوة والبنوة فانهما مع اندراجهما تحت المضاف مندرجان ايضا تحته بذلك الاعتبار

قوله قلنا المضاف تحت ما صدق عليه المقابل فان قيل اذا كان المضاف مندرجا تحت الذي صدق عليه مفهوم المقابل كان تحت مفهومه ايضا فيكون ما صدق عليه وما غيره فلا شك ان هذا المفهوم فرد من افراد المضاف فيلزم اندراج مفهوم المقابل من حيث صدقه على افراده تحت المضاف

ود على ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين اخيرين فلا يكون تضاد ونقاد حصلى بين جنسين ولا بين نوعين من جنسين ولا بين الانواع فوق الاخيرة سواء كانت
بدلا فلما التضاد المشهوري فلا ينحصر فيما بين نوعين اخيرين مندرجين تحت الجنس الواحد بل قد صرح الشيخ وغيره بالتضاد المشهوري بين جنسين كالفضيلة والرذيلة
وكالخير والشر وبين نوعين من جنسين كالعفة والفجور وبين الانواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة وبين انواع من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن
لان الشيخ اشترط في التضاد المشهوري غاية الخلاف وذلك الاشتراط مما في نحوه لتحققه بين الشجاعة والتهور والجبن لان الشجاعة وسط وغاية
يكون بين الافراط والتفريط والوسط افضل ذاتا

٦٢

الضدين وايضا للخير عقد ان عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتي للخير والثاني عرضي لانه خارج عنه
وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة من الرافع للامر
العرضي لان الرافع للامر الذاتي رافع للذات بالذات ورافع الامر العرضي رافع للذات لا بالذات بل بالعرض
فعقد انه ليس بخير اقوى معاندة لعقد انه خير من عقد انه شر لان المنافاة بين الشيء وبين ما يرفع ذاته لا بتوسط
شيء اخر اقوى من المنافاة بين الشيء وبين ما يرفع الامر الخارج عنه وايضا الشر لو لا اشتماله على انه ليس بخير
لما كان عقد انه شر رافعا لعقد انه خير فانا لو فرضنا بدل الشر شيئا اخر مما ليس بخير لكان اعتقاد كون الشيء ذلك الامر
المشتمل على انه ليس بخير منافيا من اعتقاد انه خير لا لانه ذلك الامر بل لاشتماله على انه ليس بخير وذلك يدل على
ان التنافي بالذات لا يكون الا بين السلب والايجاب وهذا الاخير هو الذي ذكره في الكتاب الفرع الثالث الكل
لا يصدقان ولا يكذبان معا واما سائر المتقابلين فيجوز كذبهما اما المتضايفان فيكذبان بخلو المحل عنهما
واما الضدان فيكذبان بعدم المحل او باتصاف المحل بالوسط المعبر عنه باسم محصل كالفاتر المتوسط بين الحار
والبارد او المعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جائر والضدان يكذبان معا بخلو المحل عنهما وعن
الوسط كالجسم الشفاف وهو الا لون له واما العدم والملكة فيكذبان بعدم المحل او عدم استعداد المحل للملكة الفرع الرابع
المتضايفان متلازمان طردا وعكسا اي متى وجد احدهما وجد الاخر ومتى عدم احدهما عدم الاخر فان الاطراد هو التلازم
من جانب الوجود والانعكاس هو التلازم من جانب العدم والضدان قد يدومان المحل على البدل بان يكون احدهما لا بعينه
لازما للمحل مثل بدن الحي المستلزم للصحة او للمرض فان بدن الحي يستلزم احدهما لا بعينه فيتعاقبان على المحل وقد لا
يلزم احد الضدين المحل فلا يتعاقبان على المحل كالحركة من الوسط والى الوسط فانهما ضدان ولا يلزم احدهما المحل
لوجوب تخلل سكون بينهما على المشهور وقد يلزم احد الضدين بعينه المحل كبياض الثلج فانه لازم للثلج الفرع
الخامس هو الستواء دل على ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين اخيرين مندرجين تحت الجنس الواحد
السافل كالسواد والبياض فانهما نوعان اخيران مندرجان تحت الجنس الواحد السافل الذي هو اللون فان
اللون جنس سافل فان فوقه الكيفية المبصرة وفوق الكيفية المبصرة الكيفية المحسوسة وفوق الكيفية
المحسوسة الكيف وايضا الاستقراء دل على ان المتباينين لا يتضاد بهما شيء واحد تضادا حقيقيا ولا يرد
النقض بالحركة من الوسط والسكون فانهما امران متباينان تضاد بهما شيء واحد وهو الحركة الى الوسط
فان السكون لا يكون ضدا للحركة بل بينهما تقابل العدم والملكة

الفصل السادس في العلة والمعلول

قيل هذا الجواب ضعيف لانه انما يستقيم على مذهب الحكماء واما على مذهب المتكلمين فلا لان السكون عندهم امر وجودي
قوله دل على ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين اخيرين زعم بعضهم وقوع التضاد في الاجناس فان الخير والشر جنسان للانواع كثيرة وتحتهما انواع
فاجيب بان الخير هو حصول كمال الشيء والشر عبارة عن عدمه فبينهما تقابل العدم والملكة وايضا ليسا ذاتيين لما تحتهما ولا يكونان جنسين بل هما عارضان لما
تحتهما وزعم بعضهم ايضا ان الانواع من جنس واحد ليس شرطا فان الشجاعة تضاد التهور مع ان نوعيهما تحت جنسي الفضيلة والرذيلة فلا يكون شيء منهما من سنخ الكلي

قوله فلا يلتفت الى ما قال المقصود من هذا القول اما بيان حال العلة التامة للوجود الخارجي واما ايراد شبهة على من جعل زوال المانع داخلا

والحق ان الموجودات الخارجية لها علل تامة لا يجب ان يكون موجودة بل الواجب وجود الفاعل الذي هو المؤثر اذ لا يتصور تاثير الا من

الامور العدمية فلا يقتضى العقل تاثيرها بل لا بد منه ان يكون لها مدخل في تاثير المؤثر فاذا وجد المعلول في الخارج وكل ما يتوقف وجوده عليه وجد

اقول لما فرغ من الفصل الحادي عشر في الوحدة والكثرة شرع في الفصل الثاني عشر في العلة والمعلول وذكر فيه اربعة مباحث الاول في اقسام العلة الثاني في تعدد العلل والمعلولات الثالث في الفرق بين اجزاء المؤثر وشرط الرابع في ان الشيء الواحد يكون قابلا وفاعلا معا

المبحث الاول في اقسام العلة علة الشيء ما يحتاج اليه الشيء فان كان جميع ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة التامة وان كان بعض ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة الناقصة فتدخل في العلة التامة الشرائط وزوال المانع وليس المراد من دخول زوال المانع في العلة التامة ان العدم يفعل شيئا بل المراد به ان العقل اذا لاحظ وجوب وجود المعلول لم يجده حاصلا دون عدم المانع والعلة التامة المشتملة على جميع العلل الناقصة لا يكون موجودة واحدة مركبة في الاعيان لامتناع تركب الشيء من الامور الوجودية والعدمية في الاعيان بل العلة التامة موجودة واحدة مركبة في العقل فلا يلتفت الى ما يقال من ان المعلول اذا كان موجودا في الخارج يجب ان يكون علته التامة موجودة

اولا ثم العلل الناقصة اربع صورية ومادية وفاعلية وغائية وذلك لان العلة الناقصة اما ان يكون جزءا من المعلول او خارجة عنه اذ يمتنع ان يكون نفس المعلول والاول اما ان يكون المعلول به بالفعل وهو الصورة كصورة السرير بالنسبة اليه او يكون المعلول به بالقوة وهي المادة كالخشب بالنسبة الى السرير وتسمى العنصر باعتبار انه جزؤه وهو اصل المركب والقابل ايضا باعتبار انه محل للصورة والثاني اى العلة الناقصة الخارجة عن المعلول اما ان يكون مؤثرة في وجوده اى يكون وجود المعلول منها وهو الفاعل كالنجار بالنسبة الى السرير او يكون مؤثرة في مؤثرية الفاعل اى الفاعل لاجلها صار فاعلا وهو الداعي والغاية واما الشرائط وارتفاع الموانع فراجعة الى تتميم العلة المادية او الفاعلية فلهذا لم يجعلها قسمين بالاستقلال

قال المبحث الثاني في تعدد العلل اقول المبحث الثاني في تعدد العلل والمعلولات المعلول الواحد بالشخص يمتنع ان يجتمع عليه علل او علتان كل منهما مستقلة ولنبين ذلك في العلتين المستقلتين فنقول لو اجتمع على معلول واحد بالشخص علتان مستقلتان لكان واجب الوقوع بكل منهما لانه لو لم يجب وقوعه بكل منهما فلا يخ اما ان يجب وقوعه باحدهما اولا والاول يقتضي ان لا يكون احديهما غير مستقلة والثاني يقتضي ان لا يكون كل واحد منهما مستقلة والتقدير ان كل واحد منهما مستقلة هف ووجوب المعلول بكل منهما يستلزم استغناؤه بكل منهما عن الاخرى فيكون مستغنيا عن كل واحدة منهما محتاجا اليهما معا وهو محال واما المتماثلان المتحدان بالنوع فيجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين على معنى ان احد المتماثلين واقع باحدهما والاخر بالاخرى وذلك كالتضاد بين السواد والبياض فانه نوع واحد يندرج تحته فردان متماثلان احدهما تضاد السواد للبياض والاخر تضاد البياض للسواد وتضاد السواد للبياض معلل بالسواد والبياض على معنى ان السواد محل للتضاد للبياض وعروض التضاد بالفعل للبياض

قوله فيكون مستغنيا عن كل واحدة منهما محتاجا اليهما معا فيلزم الاستحالة في ذلك فان الاحتياج الى احديهما من حيث انها علة موجدة له والاستغناء عنها من حيث ان الاخرى علة موجدة له والمستعمل هو الاستغناء الاحتياج في جهة واحدة بل الصواب يلزم استغناؤه عنهما معا فيلزم استغناء المعلول عن ...

فان كان جميع ما يحتاج اليه بمعنى انه لا يحتاج الى امر خارج عنه فلا ينافي كون العلة التامة بسيطة سعد رحمه

قوله العلة الناقصة اربع المركب الحقيقي الصادر عن الفاعل المختار لا بد له من هذه الاربعة واذا صدر عن الموجب يحتاج الى ثلثة منها لسقوط العلة الغائية والبسيط الصادر عن المختار يحتاج الى العلة الفاعلية والغائية فقط والصادر عن الموجب بالذات يحتاج الى الفاعلية فقط سعد رحمه

قوله واما الشرائط وارتفاع الموانع فراجعة الى المادية او الفاعلية فان شرط المحصور ان الشرائط وعدم المانع داخلة في المادية لامتناع قبول الشيء صورة التحريك الا بعد حصول شرائطه وارتفاع موانعه واما الالات في العلة الفاعلية لامتناع تاثير الشيء في ... بدون ما يحتاج اليه من الالات والادوات سعد رحمه

ايها الساقي ادر بكاسات المدام فاستغرقت عنه ريح العلام

الكتاب الثاني في الالهيات

لما فرغ من الكتاب الاول شرع في الكتاب الثاني في
الالهيات وذكر فيه ثلثة ابواب الاول في ذات الله تعالى الثاني في صفاته الثالث
في افعاله الباب الاول في ذات الله تعالى وذكر فيه ثلثة فصول الاول في العلم به الثاني
في التنزيهات الثالث في التوحيد الفصل الاول في العلم به وذكر فيه ثلثة مباحث الاول
في ابطال الدور والتسلسل الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود الثالث في معرفة انه
البحث الاول في ابطال الدور والتسلسل اما الدور وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة
او اكثر فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود اثره فلو اثر الشيء
في مؤثره السابق عليه لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين او اكثر فانه اذا اثر الشيء
في مؤثره متقدما على مؤثره ومؤثره متقدم عليه فيكون الشيء متقدما على نفسه لان المتقدم
على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء لا يقال لم لا يجوز ان يكون شيئان
ماهية كل منهما مؤثرة في وجود الاخر او ماهية احدهما مؤثرة في وجود الاخر ووجود الاخر
علة لوجود الاول فيكون كل منهما مؤثرا في وجود الاخر ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه
لانا نقول لا يكون دورا لان الشيء لم يتقدم على نفسه لان الشيء لم يتقدم على ما تقدم
عليه فان وجود كل اثر لماهية الاخر على التقدير الاول ووجود الثاني لماهية الاول على التقدير
الثاني ووجوده لوجود الثاني على التقدير الثاني وكلامنا في الدور للذي يعني وايضا لم يجوز ان
يكون الماهية بدون الوجود مؤثرا في الوجود لانا نعلم بالضرورة ان علة الوجود يجب
ان يكون موجودة قبل وجود معلولها قيل ان اريد بتقدم المؤثر على اثره كونه محتاجا
اليه فلا نسلم ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء لانه لو كان كذلك لامتنع
وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه وليس كذلك فانه لو فرض وجود

اقول مباحث الالهي وان كان اشرف من الطبيعي لكن قدمها على الكل لان المناسب للتعليم ان يذكر الاسهل ثم الاصعب والطبيعيات اظهر عند العقل لكونها متعلقة بالمحسوسات

وانما قدم البحث عن كونه مقدمة في اثبات ذاته الذي هو المطلوب

وجود المحتاج

عند وجود الحد ٧

للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة
واللازم تخلف المعلول عن العلة القريبة ح م

العلة القريبة وهو ممتنع وان اريد تقدم المؤثر على اثره بشيء غير الاحتياج اليه فلا بد من افادة تصوره
لننظر في صحته وفساده قيل لا نم ان اللازم وهو قولنا امتنع وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج
اليه المحتاج اليه باطل قوله فانه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد
المعلول بالضرورة قلنا لا نم قوله واللازم تخلف المعلول عن العلة القريبة قلنا نعم ولكن لم قلتم
بان ذلك محال فان العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جزء منها ويجوز تخلف المعلول عن العلة
التامة وهذا غير مستقيم لان العلة القريبة وان سلم انها جزء العلة التامة لكنها جزء مستلزم
للمعلول اذ لا واسطة بينه وبين تحقق المعلول فلا يمكن تخلف المعلول عنه لاستحالة تخلف اللازم
عن الملزوم والتحقيق ان يقال ان اريد بقوله وجد المعلول بالضرورة لو فرض وجود العلة القريبة
للمعلول مع عدم العلة البعيدة انه وجود المعلول في نفس الامر فهو ممنوع فانه لا يلزم من فرض وجود
العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة وجود المعلول في نفس الامر فان وجود المعلول في نفس الامر
انما يلزم اذا كان العلة القريبة موجودة في نفس الامر ولا يلزم من فرضنا وجود العلة القريبة وجودها
في نفس الامر وان اريد به انه وجد المعلول على تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة فلا نم
لزومه ايضا على ذلك التقدير فان ذلك التقدير محال فجاز عدم لزوم وجود المعلول على ذلك
المحال ولئن سلم لزومه على ذلك التقدير لكن لا يلزم منه ان لا يكون المحتاج اليه المحتاج اليه
محتاجا اليه ذلك الشيء في نفس الامر وانما يلزم ذلك لو كان ذلك التقدير واقعا في
نفس الامر وهو ممنوع وكلامنا في بطلان الدور في نفس الامر لا على التقدير واما التسلسل
وهو ان يترادف مورد العلية والمعلولية في سلسلة واحدة من معلول معين الى غير النهاية
فيدل على بطلانه وجهان الاول لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فلنفرض جملتين احديهما من معلول

اطلب الوصال الى حبيبي انا المريض انه طبيبي

من معلول معين والاخرى من المعلول الذي قبله وتسلسلتا الى غير النهاية فان
فان استوفت الجملة الثانية للاولى بالتطبيق من طرف المتناهي بان ينطبق الاول
من الجملة الثانية على المعلول المعين الذي هو اول الجملة الاولى يكون الناقص مساويا
للزائد وان لم تستوف الجملة الثانية بالجملة الاولى بالتطبيق على الوجه المذكور يلزم
انقطاع الجملة الثانية فيلزم تناهيها والجملة الاولى تزيد عليها بمرتبة فتكون ايضا متناهية
فان قيل لا نم ان الجملة الثانية اذا لم تستوف الجملة الاولى بالتطبيق يلزم انقطاع
الجملة الثانية لجواز ان يكون عدم الاستيفاء لعجزنا عن توهم الانطباق فان توهم
انطباق غير المتناهية على غير المتناهي محال وايضا المحال انما يلزم من المجموع فجاز ان يكون
المجموع محالا ويكون كل واحد من اجزائه بالانفراد غير محال وايضا هذا منقوض بالحوادث
التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق والحجة جارية
فيهما والجواب عن الاول ان عجزنا عن توهم الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق
فانه يجوز ان يعجز الوهم عن الانطباق ويمكن الانطباق بحسب فرض العقل
ونفرض هنا الانطباق ولا نلتفت الى عجز الوهم عن الانطباق او قدرته فنقول
ان امكن الانطباق المفروض واستوفت الثانية الاولى لزم تساوي الزائد والناقص
وان امتنع الانطباق ولم تستوف الثانية الاولى كانت علة عدم الانطباق تفاوت
الجملتين فقط فان امتناع انطباق جملتين من جنس واحد تحت الكم وهو العدد لا يكون
الا بسبب التفاوت وهو ضروري وعن الثاني ان المجموع اذا كان محالا لابد وان يكون
احد اجزائه محالا اما على تقدير تحقق جزء من الاجزاء الباقية او في نفسه وههنا كل جزء
من اجزاء المجموع غير محال على تقدير الاجزاء الباقية فيكون احد الاجزاء محالا في

اي على تقدير تحقق الاجزاء الباقية

وكل جزء من المجموع ممكن وذلك الا لكون الجملة غير متناهية فيكون للجملة الغير المتناهية مبدأ
وهو المطلوب واما النقض بالاشياء المترتبة الغير الموجودة كالحركات التي لا اول لها
فغير وارد اذ الجملة من حيث هي غير موجودة بل لا يوجد ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور
التطبيق في اجزائها اصلا وكذلك النقض بالاشياء الغير المتناهية الوجود معا التي لا ترتب
بينها بحسب ارتباط بعضها بالبعض في غير وارد لان الاشياء المترتبة اذا انطبق على
جزء من الجملة الزائدة شيء في درجة استحال ان ينطبق عليه جزء آخر بل جزء الآخر ينطبق
على غيره فلا جرم يفضل في الزائد جزء لا ينطبق عليه شيء وغير المرتبة لا يتصور فيها هذا
فلا يتم البرهان فيها وقد تحقق مما ذكرنا ان برهان التطبيق يتم في الاشياء التي يكون
كلها موجودة في زمان واحد وبها ترتب طبيعي كالموصوفات والصفات والعلل والمعلولات
ولا يتم فيما فقد فيه احد الشرطين الثاني مجموع الممكنات المترتبة المتسلسلة الى غير النهاية
محتاج الى كل واحد منها فيكون ممكنا محتاجا الى السبب وذلك السبب ليس نفس المجموع
لامتناع كون الشيء سببا لنفسه والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولا كل واحد من احادها
فان المجموع لا يجب بكل واحد ضرورة توقفه على غيره ولا الداخل في المجموع لان الداخل
في المجموع لا يكون علة لنفسه ولا علة لعلته فلا يكون الداخل وحده علة مستقلة للمجموع
لان المجموع كما يتوقف عليه يتوقف على علة فيكون سبب المجموع خارجا عن المجموع فيكون
كل واحد من اجزاء المجموع ممتنع الحصول بدون ذلك السبب الخارج عنه والا فيكون
بعضها مستغنيا عن الامر الخارج فلا يكون الخارج وحده علة للمجموع بل مع
علة ذلك البعض المستغني عن الامر الخارج وهذا خلف ولا يكون الامر الخارج على المجموع
الممكنات المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية ممكنا بل واجبا لذاته لانه لو كان ممكنا لذا

لذاته لاحتاج الى علة، فلا يكون مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية

الموصوفة سلسلة تامة ضرورة تقدم علته على اجزاء السلسلة الموصوفة فيكون مع علته

جزؤمنه المجموع واذا كان واجبا لذاته يكون طرفا للسلسلة بالضرورة لانه مرتبط

بالسلسلة، والا لكان في وسطها يلزم ان يكون معلولا هذا خلف واذا كان

مرتبطا بالسلسلة ولا يكون في وسطها يكون طرفا فينقطع به السلسلة فيلزم تناهي

السلسلة على تقدير لا تناهيها فيكون لا تناهي السلسلة محالا فان قيل يلزم من فرض وجوده

عدمه يكون وقوعه ح لابطال المؤثر في المجموع الاحاد التي لا نهاية لها لانا نقول ان اريد

بالاحاد التي هو المؤثر الكل من حيث هو كل فهو نفس المجموع فيمتنع ان يكون مؤثرا

في المجموع لامتناع كون الشي مؤثرا في نفسه وان اريد بالاحاد التي هي المؤثر

ان كل واحد هو المؤثر لزم اجتماع مؤثرات مستقلة على اثر واحد وهو محال

وايضا يلزم ان يكون المؤثر في الجملة هو الداخل وقد ابطلناه قيل ان اردتم بالعلة

جملة الامور التي يصدق على كل واحد منها انه يحتاج اليه فلم لا يجوز ان يكون الاحاد

بأسرها علة لنفسها وان اردتم بالعلة الفاعل فلم لا يجوز ان يكون البعض

منها فاعلا او اما قوله الداخل لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فسلم قوله فلا يكون

الداخل وحده علة للجملة قلنا ممنوع فانه يجوز ان يكون للداخل وحده علة للجملة

اذا اريد بالعلة الفاعل اجيب بان المراد بالعلة العلة المستقلة وهي بالاتنفرد في

التاثير الى معاون لا يكون منه والعلة المستقلة بهذا المعنى لا يجوز ان يكون نفس

الاحاد بالضرورة لان العلة المستقلة متقدمة على المعلول بالضرورة ولا يجوز

ان يكون كل واحد منه الاحاد لان كل واحد يتوقف تاثيره على معاون لا يكون منه

ولا بعض الآحاد لان علة اولى بان يكون علة مستقلة لان تاثير ذلك البعض بمعاونة علة انما
لا يكون منه بخلاف تاثير علته وايضا على تقدير ان يكون المراد بالعلة الفاعل لا يجوز ان يكون
البعض منها فاعلا لان تعلق المجموع بكل بعض من حيث يتقوم الآحاد به على السواء
فليس بعضها اولى بان يكون فاعلا من هذه الجهة لكن علة كل بعض اولى بان يكون مطلقا
من ذلك البعض لان الآحاد يتقوم بعلة ذلك البعض من جهتين احديهما بذاتها والاخرى بمعلولها
وبه يندفع ما قيل انه يجوز ان يكون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية علة اذ هو حيث
لو تحقق لتحقق المجموع ضرورة لانه لا يكفي كون الشيء علة مستقلة لتحقق المعلول عند
تحققه فلو فرض كونه علة لكان علته اولى بالعلية منه لما ذكرنا قيل الآحاد لا يخلو اما
ان يكون لها وجود واحد زايد على وجودات الاجزاء اولا فان كان الاول فلا نم انه لا يجوز ان
يكون الآحاد باسرها علة قوله يلزم ان يكون الشيء متقدما على نفسه قلنا لا نم وانما يلزم
ذلك لو كان الآحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد علة للآحاد من حيث
هي كذلك وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون الآحاد من حيث ان كل واحد من اجزائها موجود
بوجود خاص يكون علة للآحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد زايد على
وجودات الاجزاء فيكون مجموع الآحاد من حيث هي موجودات علة لوجود
المجموع من حيث هو مجموع وان كان الثاني فلا نم انه لا يكون محتاجا الى علة
وانما يلزم ذلك ان لو كان لها وجود متغاير لوجودات الاجزاء وليست كذلك
لا يجب بان الآحاد من حيث هي آحاد غير كل واحد ووجودها غير كل واحد
فان وجودها هو وجودات الاجزاء ولا شك ان وجودات الاجزاء غير كل واحد
فان وجود كل واحد جزء مقوم لوجودات الاجزاء مغاير للكل وهي لا وجود

ای علة کل واحد من وجودات الاجزاء

من بعض

وجوداتها مفتقرة الى كل واحد من الاجزاء والمفتقر الى الغير ممكن فيكون لها
علة ولا يجوز ان يكون علة وجوداتها نفس الآحاد الموجودة والا لزم تقدم
الشيء على نفسه بالضرورة وهو ولا الداخل فيها لان اي داخل فرض علية
اولى بان يكون علة للآحاد بأسرها فتعين ان يكون خارجا ويكون
واجبا وينقطع به السلسلة كما ذكرنا   الثاني في البرهان الخ   المبحث الثاني
في البرهان على وجود واجب الوجود ويدل عليه وجهان احدهما باعتبار
الحدوث والآخر باعتبار الامكان الاول انه لا شك في وجود حادث وكل حادث
ممكن لانه لم يكن كل حادث ممكنا لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى واللازم
باطل فان كل حادث يكون موجودا بعد ما لم يكن فيكون معدوما ثم صار
موجودا فبالضرورة يكون معدوما تارة وموجودا اخرى بيان الملازمة انه اذا
لم يكن ممكنا يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته لانحصار كل مفهوم في انه ممكن
او واجب او ممتنع على سبيل الانفصال الحقيقي فاذا انتفى واحد من الثلثة تعين
احد الآخرين واذا كان واجبا يكون دائما موجودا واذا كان ممتنعا يكون دائما
معدوما واللازم التقلب واذا كان دائما موجودا او دائما معدوما لم يكن معدوما
تارة وموجودا اخرى فثبت ان كل حادث ممكن وكل ممكن له سبب موجود بالضرورة
وذلك السبب الموجود يجب ان يكون واجبا لذاته او منتهيا الى الواجب لذاته لاستحالة
الدور والتسلسل الوجه الثاني لا شك في وجود موجود فذلك الموجود اما واجب
او ممكن ضرورة انحصار الموجود فيهما على سبيل الانفصال الحقيقي فان كان ذلك الموجود
واجبا فهو المطلوب وان كان ذلك الموجود ممكنا فله سبب موجود واجب ابتداء او بواسطة

فرضته خ

موجودا تارة خ

ضرورة خ

والا يلزم الدور او التسلسل وقد سبق بطلانهما ولا يعارض بان يقال يمتنع ان يكون
سبب الممكن واجبا ابتداءً او بوسط لانه لو كان سبب الممكن واجبا لزاد وجوده
لما مر من ان الوجود زايد في الممكن وفي الواجب واذا كان الوجود زايدا لكونه
وصفا للذات والوصف محتاج الى الذات والذات غيره فيكون الوجود
محتاجا الى غيره وكل محتاج الى الغير ممكن وكل ممكن له سبب فسببه اما الذات وهو
او صفة من صفاته واما مباين وهو غير الذات وهو صفة من صفاته فان كان سببه
ملاقيا يلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده فيلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان
الوجود المتقدم عين الوجود المتاخر او كونه موجودا مرتين ان كان غيره وهو
محال بالضرورة وان كان سببه مباينا يلزم ان يكون الواجب ممكنا هذا خلف
لانا نقول قد بينا ان ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجود
وعدم فلا يلزم تقدم الوجود على نفسه ولا كونه موجودا مرتين على تقدير ان يكون
السبب ملاقيا والحق ان وجوده عين ذاته فلم يحتج الى سبب فيسقط المطلوب
الثالث في معرفة ذاته البحث الثالث في معرفة ذاته تعالى مذهب
الحكماء والغزالي هنا وجماعة من المتقدمين ان الطاقة البشرية لا تفي
بمعرفة ذاته تعالى لان معرفة ذاته تعالى اما بالبديهة او بالنظر وكل منهما باطل اما الاول فلان
ذاته تعالى غير متصور بالبديهة بالاتفاق واما الثاني فلان المعرفة المستفادة من النظر
اما بالحد واما بالرسم وكل منهما باطل اما الحد فلان ذاته تعالى غير قابل للتحديد لان الحد
انما يكون للمركب كما عرفت والتركيب منتف عنه تعالى ولذلك لما سأل فرعون
موسى عم عن حقيقته حيث قال وما رب العالمين فان السؤال عن الحقيقة اجاب

بما هو انما هو السوا

اجاب موسى ع م بذكر خواصه وصفاته حيث قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين تنبيها على ان حقيقة ذاته تع لا يعلم الا بذكر مقوماته ولا مقوم له اذ لا جزء له فلم يتنبه فرعون لعلها اقال لمن حوله الا تستمعون انى سألت عن حقيقته فاجاب بذكر صفاته فلم يكن الجواب مطابقا للسوال فلم يتعرض موسى لبيان غلطه وجهله فذكر صفاته ابين فقال ربكم ورب اباءكم الاولين ليتنبه فرعون عن غلطه فلم يتنبه ونسب الى الجنون كما قال الله تع حكاية عن فرعون قال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون فذكر موسى ع م صفات ابين واشار الى ان السوال عن حقيقته ليس دأب العقلاء حيث قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون واما الرسم فلا يفيد الحقيقة ولان المعلوم منه سبحانه وتع اما السلوب كقولنا ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وحقيقته تع مغاير لسلب ما عداها واما الاضافات كقولنا قادر وعالم ولا شك ان ذاته مغاير لهذه الامور فان المعلوم من قدرة الله عندنا انها امر مستلزم للتاثير فى الفعل على سبيل الصحة وحقيقة القدرة مجهول والمعلوم منها ليس الا هذا اللازم وكذلك المعلوم عندنا من علم الله تع ليس الا انه امر يلزمه الاحكام والاتقان فى الفعل وما هية ذلك العلم غير هذا الاثر فقد تبين ان حقايق صفات الله غير معلومة لنا وعلى تقدير ان تكون معلومة فالعلم بالصفة لا يستلزم العلم بحقيقة الموصوف واما الاستدلال على طريق الاتصاف انا لا نعلم من الله تع الا السلوب والاضافات وثبت ان العلم بهما لا يستلزم العلم بالحقيقة ثبت انا لا نعلم ذاته تع وخالف المتكلمون الحكماء ومنعوا الحصر بانا لا نسلم ان طريق المعرفة منحصر فى البديهة والنظر فانه يجوز ان يعرف بالالهام وتصفية الباطن النفس وتزكيتها

عنهما ح

والمعلوم ليس الا هذا اللازم ح

عن الصفات الزائدة والزمهم المتكلمون بان حقيقته هو الوجود المجرد وهو معلوم
عندهم بالبديهة والحق ان هذا الالزام ليس بصواب فان حقيقته عندهم
هو الوجود الخاص والوجود المعلوم هو الوجود المطلق العارض للوجود الخاص
ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض الفصل الثاني لما فرغ
من الفصل الاول شرع في الفصل الثاني في التنزيهات وذكر فيه ستة مباحث
الاول ان حقيقته لا تماثل غيره الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه تعالى الثالث في
نفي الاتحاد الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته الخامس في نفي الاعراض المحسوسة
عنه البحث الاول ان حقيقته تعالى لا تماثل غيره اي لا يكون مشاركا لغيره في تمام الماهية
لانه لو كان حقيقته مماثلة لغيره لكان ما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر خارجا عن
حقيقتهما المشتركة بينهما مضافا اليها فالموجب لما به يمتاز الواجب تعالى عن غيره
المماثل له ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح لكون ذاته مماثلة لغيره فايجابها ما يختص
بها دون غيرها مع تساويهما في الحقيقة ترجيح بلا مرجح وان كان الموجب لما به يمتاز
عن غيره غيره فان كان ذلك الغير الموجب ملاقيا لذاته يعاد الكلام الى
ذلك الملاقي الموجب بان موجب ذلك الملاقي ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح وان
كان غيره يعاد الكلام ولزم التسلسل وان كان ذلك الغير الموجب لما به يمتاز
عنه مباينا كان الواجب محتاجا في هويته وتعينه الى سبب منفصل وكان الواجب
ممكنا هذا خلف لا يقال الصفة المميزة لذاتها اقتضت الاختصاص بذاته تعالى
لا ذاته تعالى حتى يلزم الترجيح بلا مرجح ولا غيره الملاقي حتى يلزم التسلسل ولا غيره المباين
حتى يلزم امكانه وذلك كالفصل والعلة فان الفصل لذاته اقتضى اختصاصه

اختصاصه بحقيقة النوع من الجنس دون ساير الحقايق والعلة لذاتها اقتضت
اختصاصها بالمعلول المعين دون غيرها لانا نقول تلك الصفة معلولة الذات الحقيقة
فيكون متأخرة عن تعين الذات ضرورة تأخر المعلول عن تعين علته فلا يقتضي
تعين علتها كالجنس والمعلول فان الجنس لما كان معلولا للفصل لم يقتض علته
تعين الفصل الذي هو علته وكذا المعلول لما كان متأخرا عن تعين علته لم يقتض
تعين علته قوله ولو جاز ذلك اي لو جاز ان يقتضي الصفة التي هي معلولة الذات
الاختصاص لجاز ان ينافي لوازم الامثال والازم بط فالملزوم مثله اما الملازمة فلان
الصفة المميزة اذا اقتضت الاختصاص لازمة للذات والصفة الممتنعة لغيرها المساوي
له في تمام الحقيقة لازمة لذات الغير والصفتان متنافيتان فيلزم تنافي الامثال
فان قيل ما ذكرتم منقوض بعدم سلبي وهو انه ليس غيره واجب فان سلب الغير
لا يحصل الا بعد حصول الغير وح يكون الواجب هو بعد حصول الغير فيكون
ممكنا وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى يساوي ساير الذوات في كونها ذاتا اذ المعنى بالذات
ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين ساير الذوات فيكون
ذاته مساويا لساير الذوات وايضا الوجوه الدالة على اشتراك الوجود دالة على
اشتراك الذات بان نقول انا نجزم بذات الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا
وعرضا وننقسم الذات الى الواجب والجوهر والعرض فثبت ان ذاته مساو لغيره
في كونه ذاتا ويخالفه بوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام وبالحالة الخامسة
عند ابي هاشم وهي الالهية انه توجب احوالا اربعة هي الحيية والعالمية والقادرية
والموجودية قال الم لعل مفهوم الذات امر عارض لما صدق عليه واشتراك العوارض

وهو باطل ايضا

للزوم ان يكون الصفة مقتضية الاختصاص ثم ازيد مع

لاتوجب اشتراك المعروضات وتماثلها في الحقيقة وقال الحكماء ذاته نفس وجوده
المشارك لوجود الممكنات ويتميز ذاته الذي هو الوجود بتجرده عن الماهية وعدم عروضه
لغيره وقد سبق القول فلا حاجة الى اعادته الثاني المبحث الثالث في نفي الجسمية
والجهة عنه تعالى الله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية والمشبهة
واعلم ان جميع المجسمة اتفقوا على انه تعالى في جهة والكرامية اي اصحاب احمد بن الكرام
اختلفوا فقال محمد بن الهيصم انه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد
بينه وبين العرش ايضا لا نهاية له وقال بعض اصحابه البعد متناه وكلهم نفوا عنه تعالى
خمسا من الجهات واثبتوا له التحت الذي هو مكان غيره وباقي اصحاب محمد بن
الهيصم قالوا انه على العرش كما قال ساير المجسمة وبعضهم قالوا انه على صورة
وقالوا بجهته وذهابه واحتج المصنف على نفي الجهة ولم يحتج على نفي الجسمية لان نفي الجهة يستلزم
نفي الجسمية ولان الحجة على نفي الجهة مشتملة على نفي الجسمية اذا عرفت هذا فنقول لو كان
الله تعالى في جهة وحيز فاما ان ينقسم فيكون جسما وكل جسم مركب ومحدث
لما سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا هذا خلف او لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزى
وهو محال بالاتفاق وايضا لو كان الله تعالى في جهة وحيز لكان متناهيا لكن اللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلما سبق من تناهي الابعاد واما بطلان اللازم فلان تحيزه
بذلك القدر ممكن يحتاج الى مخصص ومرجح وهو محال ولهم ان يقولوا المخصص
والمرجح ذاته تعالى وهو ليس بمحال والاولى ان يقال لو كان الله تعالى في جهة وحيز لكان
قابلا للقسمة والاشكال والاكوان اي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وكل
ذلك محال في حق الواجب تعالى لان وجوب الوجود ينافي هذه الامور

عن الامور احتجوا اه المثبتون بانه تعالى في جهة وحيز احتجوا بالعقل والنقل على
انه تعالى في جهة وحيز اما العقل فمن وجهين الاول ان بديهة العقل شاهدة بان كل
موجودين لا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر بحيث تكون الاشارة الى احدهما
هي الاشارة الى الاخر كالجوهر وعرضه فان العرض الحال في الجوهر سار فيه بحيث تكون
الاشارة الى الجوهر بعينها هي الاشارة الى عرضه او احدهما مباينا عن الاخر في الجهة كالسماء
والارض والله تعالى سبحانه ليس محلا للعالم ولا حالا فيه فيكون مباينا عن العالم
في الجهة الثاني ان الجسم يقتضي الحيز والجهة لكونه موجودا قائما بنفسه والله سبحانه وتعالى
يشارك الجسم في كونه موجودا قائما بنفسه فيكون مشاركا للجسم في اقتضاء الحيز والجهة
فيكون في حيز وجهة واما النقل فايات تشعر بالجسمية والجهة مثل قوله تعالى والسموات
مطويات بيمينه وقوله تعالى خلقت بيدي وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله تعالى
الرحمن على العرش استوى وغيرها من الايات واجيب عن الوجه
الاول بمنع الحصر بانا لا نسلم ان كل موجودين يجب ان يكون احدهما ساريا في الاخر
او مباينا عنه في الجهة لجواز ان يكون مباينا في الذات والحقيقة لا في الجهة وبمنع
شهادة البديهة لاختلاف العقلاء فيه فانه لو كان بديهة العقل شاهدة بان
كل موجودين [اي بديهة العقل] لا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر او مباينا عنه في الجهة لما اختلف
العقلاء فيه واجيب عن الوجه الثاني بان الجسم يقتضي الحيز والجهة لحقيقته المخصوصة
والله سبحانه لا يشاركه في حقيقته المخصوصة فلا يشاركه في اقتضاء الحيز والجهة واجيب
عن الايات المذكورة انها قابلة للتاويل لظهورها بانها لا تعارض القواطع العقلية
التي لا تقبل التاويل فيقطعها وح اما ان يفوض علمها الى الله كما هو مذهب السلف الاسلم

وقول من اوجب الوقف على الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله واما ان يؤول كما هو مذهب المأولين وقول من يعطف قوله والراسخون على الله والثناء عليهم مذكوره في المطولات على وجه الاستقصاء الثالث في نفي الاتحاد والحلول

المبحث الثالث في نفي الاتحاد والحلول اما الاتحاد فهو انه يكون شيء واحد بعينه صار شيئا اخر هذا هو مفهومه الحقيقي والذي يدل على امتناعه انه لو اتحد الواجب بغيره فان بقيا بعد الاتحاد موجودين فهما بعد اثنان متميزان لا واحد وهذا ينافي الاتحاد وان لم يبقيا موجودين لم يتحدا الا انه اما ان يكون عدما ووجد ثالث فليسا بمتحدين لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان عدم احدهما وبقي الاخر فان كان المعدوم هو الثاني والباقي هو الاول لم يتحقق اتحاد اصلا وان كان المعدوم هو الاول والباقي هو الثاني فكذلك لم يتحقق اتحاد لانه لم يصر الاول الثاني بل عدم الاول قيل لا نم انهما لو كانا موجودين لم يتحدا وانما يلزم نفي الاتحاد لو كانا موجودين بوجودين متعينين وهو ممنوع فانه يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد وتعين واحد كالجنس والفصل اجيب بان الوجود الواحد والتعين الواحد الذي صارا بهما موجودين ومتعينين اما ان يكون احد الوجودين الاولين واحد التعينين الاولين او وجودا ثالثا وتعينا ثالثا لا ثالث خلا فيه اما ان يكون كل من الوجودين والتعينين الاولين باقيا او لا والاول يوجب ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين وتعينين متغايرين وهو محال بالضرورة والثاني يوجب اما انعدام احدهما او كون الشيء الواحد موجودا بوجودين وتعينين اما انعدامهما وحدوث ثالث والاول مر والثاني يلزم نفي الاتحاد ولا يمكن ان يتحد الوجودان والتعينان والا يلزم

فان كان الاول يلزم انعدام احدهما لكونه ويلزم عدم الاتحاد وان كان الثاني يلزم

والا يلزم ان يكون الوجود والتعين موجودين وهو م واما الثاني وهو الحلول

فلان المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه

بذاته ويمتنع الحلول بهذا المعنى على الله وحكى القول بالاتحاد والحلول عن النصارى

وجمع من المتصوفة بانه حكي بانه عن النصارى بانهم قالوا الحدث الاقانيم

الثلاث الاب والابن وروح القدس واتحدت ناسوت المسيح واللاهوت

وحل الباري تعالى في عيسى عم وحكي عن جمع من المتصوفة انهم قالوا اذا انتهى

العارف نهاية مراتبه انتفى هويته وصار الوجود هو الله تعالى وحده وهذه المرتبة

هي الفناء في التوحيد وقالوا ان الله تعالى يحل في العارفين فان ارادوا بالاتحاد والحلول

ما ذكرنا فقد بان فساده وان ارادوا به غيره فلا بد من تصويره اولا ليتاتى التصديق

به نفيا او اثباتا فانه لا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصوير ما هو المراد . الرابع الح

البحث الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى اعلم ان الصفة للشيء اما ان

تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافة الى غيره كالسواد للجسم والشكل

والحسن واما ان تكون متقررة في الموصوف مقتضية لاضافة الى غيره وهذا القسم

ينقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه مثل القدرة على تحريك جسم ما فانها صفة متقررة

في الموصوف بها يلحقها اضافة الى امر كلي هو تحريك اجسام بحال تالزدما اوليا ذاتها

ويدخل في ذلك حجارة وفرس وشجر دخولا ثانيا فان تعلق الاضافات

المعينة بالقدرة على تحريك جسم تاليس تعلق ما بذاته فانه لو لم يكن حجارة اصلا

في الامكان ولم يقع اضافة القدرة الى تحريكه ابدا ما ضر ذلك في كون القدرة

ای زعموا النصاری ان اقنوم العلم قد انتقل في ذات الله الى بدن عيسى عم فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة معنى الانفكاك والانتقال

ای اصحاب تثلیث

ای اقانیم ثلاثة ای صفة ثابتة

ای الحیوان ای الشجر ای التی مقدوره

ای الامر الکلی

ای تصاف

ای منها قدرته الله

على تحريك جسم ما فالقدرة لا تتغير بتغير احوال المقدور عليه من الاشيا بل انما يتغير
الاضافات الخارجية والسبب في ذلك ان القدرة مستلزمة للاضافة الى امر
كلي لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي
بل بسبب ذلك الكلي الاول والكلي الذي تتعلق القدرة به لا يمكن ان يتغير فلهذا
لا تتغير القدرة واما الجزئيات فقد تتغير ولتغيرها تتغير الاضافات الجزئية الوصفية
المتعلقة بها والى ما يتغير بتغير المضاف اليه مثل العلم فانه صفة متقررة في العالم
الموصوف به يلحقها اضافة الى المعلوم تتغير بتغير المعلوم فان العلم بان زيدا ليس
بموجود ثم يحدث زيد فيصير العلم بان زيدا موجودا فتتغير الاضافة والعلم المضاف
مغاير للعلم بشيء ما تختص الاضافة به حتى ان العلم المضاف الى معنى كلي لم
يكفي ذلك بان يكون علما بجزئي بل يكون العلم بالنسبة علما مستانفا يلزمه اضافة
مستانفة وهيئة للنفس متجددة لها اضافة متجددة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئته
تحققها ليس مثل القدرة التي هي هيئة واحدة لها اضافات شتى واما ان لا يكون
متقررة في الموصوف بل متغيرة لاضافة الى غيره مثل كونك يمينا وشمالا فانه اضافة
محضة بخلاف القدرة والعلم فانه هيئة متقررة في الموصوف تتبعها اضافة لازمة او لاحقة
فالموصوف بها ذو هيئة مضافة لا ذو اضافة محضة اذا عرفت هذا فلنرجع الى
تقرير ما في المتن فنقول صفات الباري تنقسم الى اضافات لا وجود لها في الا
كتعلق العلم والقدرة والارادة فان هذه التعلقات اضافات محضة
لا وجود لها في الاعيان وهذه الاضافات متغيرة متبدلة والى امور حقيقية
حادثة

حقيقة كنفس العلم والقدرة والارادة وهي قديمة لا يتغير ولا يتبدل خلافا للكرامية
فانهم جوزوا تغير صفاته لنا وجوه الاول ان تغير صفاته توجب انفعال ذاته وذلك
لان المقتضي لصفاته ذاته وتغير الموجب دال على تغير موجبه فانه يمتنع ان يكون
الموجب للشيء باقيا والشيء منتفيا الثاني ان كل ما يتصف به الباري تعالى فهو صفة
كمال لامتناع اتصافه بصفة النقص باتفاق العقلاء فلو خلا عن صفة الكمال يكون
ناقصا وهو محال الثالث لو صح اتصافه بحادث لصح اتصافه به ازلا لانه لو قبل
ذاته صفة محدثة لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا
الى قابلية لازمة وذلك لانه لو لم يكن قبول الذات تلك الصفة المحدثة عارضا يكون
الذات قابلة لتلك القابلية فان انتهى الى قابلية اخرى لازمة فهو المطلوب وان لم ينته
لازمة لزم الدور او التسلسل وهما محالان فلا بد وان يكون قبول الذات تلك الصفة
المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة واذا كان قبول الذات تلك الصفة المحدثة
من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة فلا ينفك تلك القابلية عن الذات فصح اتصافه
بها بالصفة المحدثة ازلا وصحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة
لان اتصاف الذات بالصفة نسبة بين الذات والصفة والنسبة متوقفة على
وجود المنتسبين فصحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة
فان صحة الموقوف متوقفة على صحة وجود الموقوف عليه فيصح وجود الحادث
في الازل وهو محال لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحدوث عبارة عن ثبوت
الاولية والجمع بينهما محال فثبت ان كل ازلي لا يتصف بالحادث وينعكس بعكس
النقيض الى ان كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا فلو كان الله تعالى متصفا

عن لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة لكان قبول الذات تلك الصفة الصفة المحدثة عارضا هكذا

بالحوادث لم يكن ازليا لكنه ازلي فلا يتصف بالحوادث وهو المط والدليل يتم بدون
التوحيد بعكس النقيض فانه اذا ثبت ان الازلي لا يتصف بالحوادث ثبت ان الله تعالى
لا يتصف بالحوادث لان الله تعالى ازلي وكل ازلي لا يتصف بالحوادث فالله تعالى
لا يتصف بالحوادث وقيل صحة اتصاف الذات بالصفة غير صحة وجود الصفة
في نفسها ولا يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخرى فان معنى صحة اتصاف
الذات بالصفة انه لو كان هذه الصفة لو كانت في نفسها ممكنة لكانت الذات
قابلة لها وهذا لا يستدعي كون الصفة في نفسها صحيحة اجيب بانه لا نزاع في ان
صحة الاتصاف غير صحة وجود الصفة لكن صحة الاتصاف الاتي بها متوقفة على صحة وجود
الصفة لان صحة الاتصاف متوقفة على تحققها وتحققها متوقف على صحة وجود ما او
للقائل ان يقول صحة الاتصاف بها غير متوقفة على صحة وجودها فان صحة صدور
المقدور عن القادر لا يتوقف الا على صحة وجود مقدور لذاته فان امتنع وجود مقدور
لذاته فان لعائق او فوات شرط لم يقدح ذلك في صحة الصدور منه الرابع المقتضي للصفة الحادثة
ان كان ذاته او شيئا من لوازم ذاته لزم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح لان نسبة
الذات ولوازمها الى حدوث الحادث في ذلك الوقت او قبله على السواء فكما جاز حدوثه
في ذلك الوقت جاز حدوثه قبله فحدوثه في ذلك الوقت ترجيح لاحد الجائزين بلا مرجح
وان كان المقتضي للصفة الحادثة وصفا اخر محدثا فننقل الكلام في مقتضى ذلك الوصف
الحادث فيلزم التسلسل وان كان المقتضي للصفة الحادثة شيئا غير ذاته تعالى وغير شيء
من لوازمه وغير وصف اخر محدث كان الواجب مفتقرا في صفة الحادثة الى سبب
منفصل وكل واحد من هذه الاقسام محال واعترض على كل واحد من الوجوه الاربعة

الادلة اما على الاول فبان يقال انه وان كان لا ينفعل عن غيره ولكن لا يلزم من عدم الانفعال
عن الغير ان لا يجوز تغير صفاته فانه يجوز ان تقتضي ذاته صفات متعاقبة كل واحدة
منها مشروط بانقراض الاخرى ولا ينفعل عن غيره بل ينفعل عن ذاته فان المقتضي
لحدوث صفة بعد انقراض الاخرى ذاته وامتناع الانفعال من ذاته على هذا الوجه
ممنوع واما على الثاني فبان يقال قولكم كل ما يصح اتصافه به فهو صفة كمال مسلم ونمنع
انه لو خلا عنها كان ناقصا فانه انما يكون الخلو عنها نقصا اذا لم يكن للصفة الزائلة
خلف واما اذا كان لها خلف فلا يلزم نقص فانه يجوز ان تقتضي ذاته صفات متعاقبة
كل واحد منها مختصة بوقت وحال لتعلق الارادة بها في ذلك الوقت والحال
وخلف ما زال فيكون الكمال مطردا ومحفوظا ضمن تلك الصفات المتعاقبة لا يقال
ان كل واحد من تلك الصفات المتعاقبة يجب ان تكون صفة كمال فعند زوال الصفة
السابقة يلزم النقص لخلوه عن صفة الكمال لانا نقول يجوز ان يكون كون الصفة
صفة كمال مشروطا بحصول ذلك الوقت الذي اختص بها فلا يلزم ان يكون خلو
الذات عن تلك الصفة عند انقضاء وقتها نقصا والحاصل ان كل واحد من الصفات
المتعاقبة انما هي كمال عند وقتها المختص بها ولا يكون كمالا عند انقضاء وقتها بل الكمال
هو الصفة التي هي بعدها وهو متصف بها واما على الثالث فبان يقال الملازمة
ممنوعة لانا لا نسلم انه لو صح اتصافه بالحادث لصح اتصافه به ازلا فان امكان الاتصاف
بالصفة الحادثة لما توقف على امكان الصفة الحادثة لم يكن امكان الاتصاف بالصفة
الحادثة قبل امكان الصفة الحادثة ضرورة امتناع الموقوف قبل الموقوف عليه
وامكان الصفة الحادثة لم يتحقق في الازل لان امكانها مشروط بانقضاء الصفة

ای دل تو به معرفت دعوای عرفانی چه سود   لاف دانش می زنی خود را

الصفة القديمة قبله او وقت معين لتعلق الارادة بها في ذلك الوقت واما على الرابع
فبان سلب المصحح للصفة الحادثة الفاعل المختار ولزوم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح ممنوع
لجواز ان يكون تعلق ارادة الله تعالى بوقت معين مرجحا اجتمع الكرامية على جواز قيام
الصفات الحادثة بذات الله تعالى بوجهين احدهما انه تعالى لم يكن فاعل العالم ضرورة كون
العالم محدثا ثم صار فاعلا له والفاعلية صفة ثبوتية فقد اتصف بقيام هذه الصفة الحادثة
بذات الله تعالى وثانيهما ان الصفات القديمة يصح قيامها بذاته تعالى المطلق كونها صفات
ومعاني لا لكونها قديمة فان القدم لكونه عدميا لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالغير
لا مدخل له في صحة اتصاف الذات بالصفات العدمية فان صحة الاتصاف وجودي والامر
العدمي لا يكون جزءا من المقتضي للامر الوجودي وهو اي الحادث يشارك الصفات القديمة في
كونها صفات ومعاني فيصح قيام الصفات الحادثة بذاته تعالى لمشاركتها للصفات
القديمة فيما هو المقتضي لصحة القيام واجيب عن الاول بان التغير في الاضافات والتعلقات
لا في الصفة لان كونه تعالى فاعلا للعالم اضافة وتعلق به عرض للقدرة بعد ان لم يكن
عارضا وعن الثاني ان المصحح لقيام تلك الصفات حقايقها المخصوصة او نقول القدم
شرط لصحة الاتصاف والقدم وان كان عدميا لجواز ان يكون شرطا لان العدمي يجوز
ان يكون شرطا للامر الوجودي او نقول الحدوث مانع عن صحة الاتصاف والحق
انه لا يصح قيام الحوادث بذاته تعالى والمعتمد فيه الاستدلال بامتناع التغير عليه
لاستلزامه انفعاله في ذاته تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا   الخامس في نفي
الاعراض اه   اي المبحث الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه اجمع العقلاء
على انه سبحانه تعالى غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم والروايح

والروائح واللذائذ الحسية فان هذه الامور تابعة للمزاج التي هي كيفية حادثة عن تفاعل
العناصر وسواه سبحانه منزه عن الجسمية والتركيب قال الامام والمعتمد في انه غير
موصوف بالالوان والطعوم والروائح الاجماع والاصحاب قالوا اللون
جنس تحته انواع وليس بعضها بالنسبة الى البعض صفة كمال وبالنسبة الى
بعض صفة نقص وايضا العاقل لا يتوقف على تحقق شئ منها واذا كان كذلك
لم يكن الحكم بثبوت البعض اولى من الباقي فوجب ان لا يثبت شئ منها
ثم قال ولقائل ان يقول ندعي انه ليس البعض اولى من البعض في نفس الامر
فلعل ذلك والاول لا بد فيه من الدلالة فلم لا يجوز ان يكون ماهيته ذاته يستلزم
لونا معينا من غير ان يعلم ماهية ذلك الاستلزام ولكن سلم لكن لا يلزم الا عدم
علمنا بذلك المعنى المعين واما عدمه في نفسه فلا ولقائل ان يقول التمسك بالاجماع
في العقليات يكون عند الضرورة والمعتمد في هذه المقدمة انه لا يجوز ان يكون محلا
للاعراض لامتناع انفعال ذاته وقال ايضا اتفق الكل على استحالة الالم اما الاثبات
العقلية فقد جوزها الحكماء والباقون ينكرونها واحتجوا بان اللذة والالم من توابع
اعتدال المزاج وتنافره وذلك لا يعقل الا في الجسم وهو ضعيف لانه يقال
هب ان اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم منه انتفاء السبب الواحد
انتفاء المسبب والمعتمد ان تلك اللذة ان كانت قديمة وهي داعية الى الفعل
الملتذ به وجب ان يكون موجدا للملتذ به قبل ان اوجده لان الداعي الى ايجاده
قبل ذلك موجود ولا مانع لكن ايجاد الشئ قبل ايجاده محال وان كانت حادثة
كان محل الحوادث والحكماء قالوا ان كل من تصور في نفسه كمالا فرح به وهي تصور
بكمال

اي اعتدال المزاج يوجب اللذة

ومن يتصور في نفسه نقصانا يتألم به ولا شك ان كماله تعالى اعظم الكمالات وعلمه
اجل العلوم فلا يبعد ان يلتذ به وان يستلزم اعظم اللذات قال الامام والجواب
انه باطل باجماع الامة والحق ان اللذة والالم اللذين هما من توابع المزاج لا شك في امتناعهما
عليه تعالى واما قول الامام ان كانت اللذة قديمة وهي داعية الى الفعل الملتذ به وجب
ان يكون موجدا للملتذ به قبل ان اوجده لان الداعي للايجاد قبل ذلك موجب
ولا مانع فانما يصح اذا كان الملتذ به من فعله وعلى تقدير ان يكون الملتذ به من فعله
انما يصح اذا كان داعي الايجاد متجددا مغايرا لداعي اللذة او كان داعي الايجاد
ايضا قديما لكنه غير كاف في الايجاد الا بعد وجود الملتذ به اما اذا كان داعي اللذة
داعي الايجاد بعينه لم يلزم الخلف المذكور والالزام المذكور لا يبطل الالم اذ ليس
اليه داعي فلا يلزم منه الحادث والحكماء لا يقولون ان علمه بكماله يوجب اللذة فانه
ليس بصحيح لانفعاله [illegible] علمه حاصل اللذة وذاته قابلها وهم يقولون به بل
يقولون ان اللذة [illegible] ليس بمفيد لانه منزه عن الانفعال والتمسك باجماع
الامة يفيد عدم اطلاق لفظ اللذة والالم عليه تعالى لان كل صفة لا يجوز اطلاقها الا باذن
الشرع لا يوصف به اما في المعنى الذي ادعاه الحكماء فالاجماع غير حاصل ونفي الالم
عنه تعالى لا يحتاج الى بيان لان الالم ادراك منافر ولا منافر له تعالى

الفصل الثالث في التوحيد اقول لما فرغ من الفصل الثاني شرع في الفصل الثالث
في التوحيد اتفق الحكماء على انه ليس واجب الوجود الا واحدا بان وجوب الوجود
لنفس ذات الله تعالى فلو شاركه في وجوب الوجود غيره امتاز عن الغير بالتعين
ويلزم التركيب فيكون ممكنا هذا خلف قيل وفيه نظر لان الامتياز بالتعين لا يوجب

تابعا له

هو عين علمه بكماله وتوزيع
الفرح والالم اللذين
يوجبها العلم بالكمال و
النقصان في حقه تعالى

بالتعين لا يوجب التركيب في الماهية اجيب بانه ما ادعى المصنف ان الامتياز
بالتعين يوجب التركيب في الماهية بل ادعى التركيب وهو كذلك لانه لو
لو شارك غيره في وجوب الوجود ووجوب الوجود نفس ذاته فلا بد
وان يمتاز بتعين زائد على نفس وجوب الوجود بالضرورة فح يكون الواجب
الوجود المعين فيه امران وجوب الوجود الذي هو نفس ذاته والتعين الذي
هو زائد عليه ولا يجوز ان يكون علة التعين ذاته ولا لازم ذاته والا لم يتحقق
اثنينية فيكون تعينه لامر غير ذاته وغير لازم ذاته فيكون ذاته ممكنا هذا خلف قال
الامام في بيان التوحيد على طريقة الحكماء الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين
اثنين والا لكانا متغايرين بالماهية يمتاز كل واحد منهما عن الآخر فيكون كل واحد منهما
مركبا عما به الاشتراك وما به الامتياز فان لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلول
علة منفصلة هذا خلف وان كان بينهما ملازمة فان استلزمت الهوية الوجوب معلول
كان الوجوب معلول الغير هذا خلف وان كان الوجوب مستلزما للهوية فكل
واجب هو هو فما ليس هو لم يكن واجبا فتعين عليه هذا بناء على كون الوجوب
وصفا ثبوتيا وهو باطل والا لكان اما داخلا في الماهية او خارجا وكلاهما باطل على ما تقدم
وذلك لانه لو كان ثبوتيا لكان مساويا في الثبوت لسائر الماهيات ومخالفا لها بخصوصيته
فوجوده غير ماهيته فاتصاف الماهية بوجوده ان كان واجبا كان للوجوب
وجوب آخر الى غير النهاية وان لم يكن واجبا كان ممكنا لذاته فالواجب لذاته
اولى بان يكون ممكنا لذاته هذا خلف وايضا هذا بناء على كون التعين وصفا
ثبوتيا زائدا وهو باطل وايضا فهو معارض بان واجب الوجود مساو للممكن

ذاته ح

محتاجا الى الغير

هويته عليه الهوية

متداخل ح

في الموجود به ومخالف له في الوجوب فوجوبه ووجوده متغايران فاما ان لا يكون
بينهما ملازمة وهو محال لانه يصح انفكاك كل منهما عن الآخر فيمكن انفكاك ذلك الوجود
عن الوجوب وكل ما كان كذلك استحال ان يكون واجبا لذاته ويكون بينهما ملازمة
ويمتنع ان يكون واحد منهما مفتقرا الى الآخر ضرورة امتناع الدور ويمتنع ان يكون
الوجوب مستلزما للوجوب والا فكل موجود واجب هذا خلف ولا واجب
غيره الا قولنا الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فقط قال صاحب
تلخيص المحصل ان لزوم التركيب من تقدير كون الوجوب مشتركا بين اثنين
كان من الواجب ان يقتصر على ذلك لانه قد تبين ان كل مركب ممكن ثم قوله بعد
ذلك فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير هذا خلف فيه نظر
لان الخلف انما يكون لو كان الواجب معلول الغير لا الوجوب اما اذا كانت هويته
مستلزمة لوجوبه وكان وجوبه محتاجا الى هويته لا يلزم كون الهوية معلولة للغير بل يلزم
كون الهوية غير واجبة بانفرادها انما يكون واجب بعض تعقلها ولو قال في الاول
الوجوب صفة هي غير واجبة بدون الموصوف بها فيكون معلول الغير حصل مقصوده
والاعتراض عليه بكون الوجوب غير ثبوتي باطل على مذهبه فانه نقيض اللاوجوب
المحمول على العدم فالوجوب يكون محمولا عليه قوله وان لم يكن الوجوب واجبا لكان
ممكنا فالواجب لذاته اولى ان يكون ممكنا اعادة لما مضى وقد مر الكلام عليه والمعارضة
بكون العام مساويا للكل في الوجود فقد بينا ان الاشتراك في الوجود ليس بالتواطؤ
والمذهب الذي ذهب اليه اخيرا ان الوجوب بالذات مقول على الواجب
حينئذ بالاشتراك اللفظي لا يتجه منه من الحيرة فانه من غاية تحيره لا يدري لذاته اي شيء

سيء سادى كلامه ولا يبالى بالتناقض والتزام ما لا يحصل بخلاصه من حيرته
وكان من الواجب ان يقول كما قال غيره من الحكماء الواجب لذاته يستحيل
ان يكون محمولا على اثنين لانهما اما ان يكون ذاتيا لهما او عرضيا لهما او ذاتيا لاحدهما
وعرضيا للاخر فان كان ذاتيا لهما فالخصوصية التى بها يمتاز كل واحد من الاخر ان
كان داخلا فى الوجوب الذى هو المعنى المشترك فلا امتياز والا فهو خارج مضاف
الى المعنى المشترك فان كان فى كل واحد منهما كان كل واحد منهما ممكنا من حيث
هو موجود ممتاز عن الاخر وان كان لاحدهما فهو ممكن وان كان عرضيا لهما
او لاحدهما فهو عرضى فى ذاته لا يكون واجبا لان الواجب لذاته هو المعنى
المشترك فقط لانا بينا ان المعنى المشترك لا يوجد فى الخارج من حيث
هو مشترك من غير مخصص يزيل اشتراكه فان قيل المخصص سلبى وكل
واحد منهما مخصص بانه ليس الاخر قلنا سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول
الغير ح يكون كل واحد هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا ومنه كفاية
وهاهنا يدل على نفى الشريك ان الوجود الخاص المتصف بالوجوب الذاتى
لا يكون مشتركا بين اثنين بل هو واحد حقيقى لانه مشترك بين اثنين فان
تمام حقيقتهما يكون الخصوصية التى يمتاز بها كل واحد منهما عن الاخر خارجة عن حقيقتهما
المشترك بينهما مضافة اليهما فان كانت فى كل واحد منهما كل واحد منهما
من حيث هو موجود ممتاز عن الاخر ممكن فلا يكون واحد منهما واجبا
وايضا لا يكون خصوصية احدهما لازمة للحقيقة من حيث هى هى بالضرورة والا
لامتنع التحقق بدونها على الخصوصية الذات من حيث هى لم يوجد منهما الا

الا واحد ولكان متخصصا قبل تلك الخصوصية لان العلة يجب ان تتخصص وتتعين
مثل المعلول فيكون لها خصوص اخرى ويلزم الدور او التسلسل او افتقار احدهما
في الخصوصية الى غيره فيلزم الامكان وان كان علة الخصوصية الغير يلزم الامكان
وان كان داخلا في حقيقتهما يلزم ان يكون كلاهما مركبا ما به الاشتراك وما به
الامتياز وهو ممتنع وان كان خارجا عنهما فان لم يكن عارضا لهما لم يكن واحد منهما واجب
الوجود وان كان عارضا لهما وكل عارض يحتاج الى معروضه وكل محتاج ممكن فلا يكون
الواجب واجبا هذا خلف وايضا يلزم ان يكون لكل منهما ماهية ووجود
عارض لها فلم يكن واحد منهما واجبا لما عرفت ان الواجب لا يكون وجوده
وماهيته وجها آخر في بيان التوحيد على طريق الحكيم مسبوق بتقديم مقدمتين الاولى
ان الشيئين قد يختلفان بالاعتبار كالعاقل والمعقول اذا كان العاقل يعقل
ذاته وقد يختلفان بالاعيان والمختلفان بالاعيان قد يتفقان في امر عارض
كهذا الجوهر وهذا العرض في الوجود وقد يتفقان في امر مقوم لهما كزيد وعمرو
في الانسانية والمختلفان بالاعيان المتفقان في امر مقوم يشتملان بالضرورة
على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما يختلف فيه والآخر ما يتفق فيه واجتماعهما مع امتناع
(صفة امرين اي في كل واحد من المختلفين)
الانفكاك منه احد الكائنين وهو اللزوم لو صح جواز الانفكاك والعروض واللزوم
لا يخلو اما ان يكون ما يتفقان فيه لازما لما يختلفان به فيكون لازم واحد وهذا
غير منكر كالحيوان اللازم للناطق والاعجم واما ان يكون ما يختلفان به لازما لما
يتفقان فيه فيكون الشيء الواحد يلزمه مختلفان متقابلان وهذا منكر فانه يمتنع ان
يكون الحيوان ناطقا واعجم معا لاستحالة التقابل بين لازمي الشيء الواحد

لان منافي الالزم ... عند الاول ... ومن ... العارض عند الالزم

الواحد لاستلزامه التنافي بين اللازم والملزوم واما العرض فاما ان يكون ما يتعقلان فيه عارضا عرضيا لما تعقلان به وهذا ايضا غير منكر كالوجود العارض لهذا الجوهر وهذا العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليهما فان الوجود معقول لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفتين بالكلية واما ان يكون ما تعقلان به عارضا لما يتعقلان فيه وهذا ايضا غير منكر كالانسانية المعروضة لهذا وذلك عند اطلاق هذا الانسان عليهما فان الانسانية معقولة لهما وهي معروضة لما اختلفا فيه من الشخصية وثانيهما ان ماهية الشيء قد يجوز ان يكون سببا لصفة من صفاته كالاثنينية التي هي سبب لزوجيتها وان صفة الشيء قد يكون سببا لصفة اخرى له مثل الفصل للخاصة كالناطقة للتعجبية ومثل الخاصة للخاصة كالمتعجبية للضاحكية ومثل العرض للعرض كاللون للمرئي ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود فان ساير الصفات انما يوجد بسبب الماهية والماهية يوجد بسبب الوجود ولذلك جاز ان يكون الماهية سببا لساير الصفات وان يكون بعضها سببا لبعض ولم يجز ان يكون شيء منها سببا للوجود اذا عرفت ذلك فنقول قد ثبت ان واجب الوجود موجود وانه موجد للموجود الممكن وانه انما يكون موجدا للشيء اذا كان متعينا لان الشيء الغير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا

وذلك الانسان

لغيره ثم واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود
اي تعينه عين كونه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وهذا هو المطلوب وان
لم يكن تعينه لذلك اي لانه واجب الوجود اي ان لم يكن تعينه ذلك عين كونه
واجب الوجود بل تعينه لامر اخر اي تعينه غير كونه واجب الوجود فهو معلول
الغير لانه ان كان واجب الوجود ولازما لتعينه كان الوجود الواجب لازما
لماهية غيره او لازما لصفة غيره لان التعين اذا كان غير واجب الوجود
يكون ماهية او صفة لماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب
لازما لتعينه كون الوجود الواجب لازما لماهية غيره او لازما لصفة غيره وهو مح
لانه ح يلزم ان يكون الوجود بسبب ماهية غيره او بسبب صفة اخرى لها لان الا[illegible]
بين الشيئين لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا للازم
او لجزء منه او كانا معلولي علة واحدة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما
للتعين لان العلة يجب ان يتعين قبل المعلول ويمتنع ان يتعين الوجود
الواجب قبل تعينه وعلى التقديرين الاخيرين وهو ان يكون الملزوم علة للا[illegible]
او جزء من علة او يكون الملزوم واللازم معلولي علة واحدة يلزم ان يكون واجب
الوجود معلولا وهو مح وان كان واجب الوجود عارضا فهو اولى بان يكون معلولا
ايضا لان العارض للشيء مفتقر الى ذلك الشيء والمفتقر الى الغير معلول ولانه
اذا كان واجب الوجود عارضا للتعين لا يكون علة لتعينه والا لكان لازما
له فيكون تعينه لغيره فيتضاعف الافتقار فيكون اولى بان يكون واجب
الوجود علة لتعينه لان العلة يجب ان يتعين قبل المعلول ويمتنع ان

معلولا اذا كان التعين
لازما لواجب الوجود فهو
معلول ايضا لانه لا يجوز
ان يكون هو هو

ان يتعين الوجود الواجب قبل تعينه فيكون واجب الوجود المتعين معلولا وان
كان التعين عارضا للوجود الواجب فهو معلول ايضا لانه لا يجوز ان يكون الوجود
الواجب علة للتعين والا لزم تقدمه على تعينه بالتعين ضرورة وجوب تقدم العلة
على المعلول بالتعين ولا يكون علة لمعروضه والا لكان لازما لا عارضا فتعين ان
يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره ثم التعين لا يمكن ان يكون عارضا
للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذا يكون عارضا له من حيث
هو طبيعة غير عامة وح اما ان يتخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بتعين
ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها
التعين بعد تخصصها فان كان الاول فتلك العلة علة لخصوصية بالذات لحيث
وجوده وهو مح وان كان الثاني فالكلام في التعين السابق كالكلام في التعين المعلول
ولما بطل الاقسام الاربعة لاحتمال من كون تعين واجب الوجود غير كونه واجب
الوجود تعين كون تعين واجب الوجود عين كونه واجب الوجود فيكون
واجب الوجود واحدا وهو المط واحتج المتكلمون على نفي الالهين بوجهين
احدهما انه لو فرضنا الهين لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما اى يكون جميع
مقدورة بالنسبة الى كل واحد منهما لان علة المقدورية الامكان فان الامتناع والوجوب
يحيلان المقدورية والامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات مقدورا لكل
منهما فيكون كل منهما قادرا على جميع الممكنات فلا يوجد شيء من الممكنات لانه
لو وجد شيء من الممكنات فاما ان لا يكون واحد منهما مؤثرا فيه او يكون
احدهما مؤثرا فيه دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اما على تقدير ان يكون واحد

الممكنات

جوب

٧ فيكون جميع الممكنات صح

واحد منهما مؤثر فقط لانه ح يلزم ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح واما على تقدير ان يكون
المؤثر احدهما فقط فلانه لما كان ذلك الممكن الواقع نسبته الى كل منهما على السواء
فوقوعه باحدهما دون الاخر يكون ترجحا بلا مرجح فثبت انه لو وجد شيء من الممكنات
على تقديران لا يكون واحد منهما مؤثرا فيه او يكون احدهما مؤثرا فيه دون الاخر
لزم الترجيح بلا مرجح واللازم بط لاستحالة الترجح بلا مرجح فلا يوجد شيء من الممكنات واذا
كان كل واحد منهما مؤثرا فيه يلزم اجتماع المؤثرين مستقلين على اثر واحد بالشخص
فلا يوجد شيء منها فثبت انه لو فرض الهان لا يوجد شيء من الممكنات واللازم بط وايضا
مثله فالاله واحد وهو المط الثاني لو فرضنا الهين فان اراد احدهما حركة جسم فان امكن
للاخر ارادة سكونه فلنفرض ذلك فان ما هو ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال
والا لكان ممتنعا لا ممكنا وح اما ان يحصل مرادهما فيكون الجسم الواحد متحركا ساكنا
وهو مح او لا يحصل مراد كل واحد منهما فيكون الجسم الواحد لا متحركا ولا ساكنا وهو محال
او يحصل مراد احدهما وح فيلزم عجز الاخر فعجزه ان كان ازليا يكون محالا لان العجز
انما يعقل عما يصح وجوده ووجود المعلوم الازلي مح فالعجز عنه ازلا مح وان كان حادثا فهو
مح ايضا لان هذا انما يعقل لو كان قادرا في الازل ثم زال قدرته وذلك يستدعي زوال
القديم وهو محال وان لم يمكن للاخر ارادة سكونه فيكون المانع ارادة الاخر فيلزم عجزه
والعاجز لا يكون الها لما ذكرنا ولانه اذا كان كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات
والقادر يصح منه فعل مقدوره فح يصح من هذا فعل الحركة لولا الاخر ومن الاخر فعل
فعل السكون لولا هذا فما لم يقصد احدهما الى الفعل لا يتعذر على الاخر القصد الى
لكن ليس تقدم احدهما على الاخر اولى من العكس فاذا يستحيل ان يصير قصد

قصد احدهما مانعا للآخر من القصد ويجوز التمسك في اثبات التوحيد بالدلايل النقلية لان
صحة الدلايل النقلية عندنا متوقفة على ان الله واحد   الباب الثاني   لما فرغ من
الباب الاول شرع في الباب الثاني في صفاته اي الثبوتية وذكر فيه فصلين الاول في الصفات
التي يتوقف عليها افعاله تعالى والثاني في ساير الصفات الفصل الاول فيه اربع مباحث الاول
في القدرة الثاني في انه تعالى عالم الثالث في الحيوة الرابع في الارادة البحث الاول في القدرة
ذهب جميع المتكلمين الى ان مؤثره تعالى في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه
يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تأثيره في وجود العالم بالايجاب على
معنى ان العالم لازم لذاته كتأثير الشمس بالاضاءة فانه لازم لذاتها واثبات القادرية
مبني على حدوث العالم وابطال حوادث لا اول لها والقادر هو الذي يصح ان
يصدر منه الفعل وان لا يصدر منه الفعل وهذه الصحة هي القدرة وانما يترجح احد الطرفين
على الآخر بانضياف وجود الارادة او عدمها الى القدرة والفلاسفة لا ينكرون ذلك انما
الخلاف في ان الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن مقارنة حصوله معهما اولا
يمكن بل انما يحصل بعد ذلك والفلاسفة ذهبوا الى انه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما
ولقولهم بازلية العلم والقدرة وكون الارادة علما خاصا حكموا بقدم العالم والمتكلمون
ذهبوا الى امتناع حصول الفعل معهما بل قالوا الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما
ولذلك قالوا بوجوب الحدوث لان الداعي الذي هو ارادة جازمة لا يدعوا
الا الى معدوم والعلم به بديهي والحجة على انه تعالى قادر ان وجود العالم بعد عدمه ينافي
كون تأثيره في العالم بالايجاب والاول ثابت لما ثبت ان العالم حادث فانتفى
الثاني بيان المنافاة انه لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تأثيره في وجود العالم

وجود العالم بعد عدمه

على شرط حادث لزم قدم العالم سواء توقف وجوده على شرط قديم او لم يتوقف على شرط
اصلا ضرورة امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان توقف تأثيره في وجود العالم على شرط حادث
فاما ان تتوقف على وجود شرط حادث او على ارتفاعه فان توقف تأثيره في وجود العالم
على وجود شرط حادث فننقل الكلام اليه ويلزم اجتماع حوادث متسلسلة كانها بترتيبها
فهو محال وان توقف تأثيره في وجود العالم على ارتفاع شرط حادث فيلزم حوادث متعاقبة
منقضية لا الى اول وهو محال ايضا لان جملة ما حدث منها للحوادث المنتهية الى زمان الطوفان
اذا انطبق بما مضى من الحوادث الى يومنا فان لم يكن من الكل اى فيما مضى الى يومنا
ما لا يكون من الحوادث بازائه في الاول اى في جميع ما حدث من الحوادث المتناهية
الى زمان الطوفان شيء من الحوادث تساوى الزائد اى الكل الناقص اى الاول مع ان الكل
زائد على الاول بمقدار ما مضى من الطوفان الى يومنا فيكون الكل متناهيا وهو محال
وان كان من الكل ما لا يكون بازائه في الاول شيء انقطع الاول فيلزم تناهيه والكل زائد على الاول
بمقدار متناه فيكون الكل ايضا متناهيا لان الزائد على المتناهي بمقدار متناه متناه فان قيل
لانم ان البارى تعالى لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تأثيره على شرط حادث لزم قدم
العالم قوله لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام قلنا لانم فان تخلف الاثر عن المؤثر التام
انما يمتنع اذا كان الاثر ممكنا وهو ممنوع فان وجود العالم في الازل ممتنع لما بيناه انه لو وجد العالم
في الازل لكان اما متحركا او ساكنا وكل منهما محال فوجوده في الازل محال فتخلف الاثر عن المؤثر لامتناع
وجوده ازلا فان ~~صدور الاثر عن المؤثر لامتناع وجوده ازلا~~ فان صدور الاثر عن المؤثر انما
يعتبر فيه وجوب المؤثر بل يعتبر امكان الاثر اجيب بانا لانم ان وجود العالم في الازل ممتنع فان
وجوده ساكنا في الازل من الموجب لم يكن ممتنعا بل وقوع العالم بالقدرة والاختيار

لا متحركا لان تنقض السكون اولا ١٢

تقديره ان يكون المؤثر موجبا

والاختيار في الازل ممتنع سلمنا امتناع وجود العالم في الازل لكن كان من الممكن ان يتقدم وجوده فانه لو وجد قبل ان يوجد بمقدار يوم لم يصر بذلك ازليا وكان يجب ان يوجد قبل ان يوجد لوجود المؤثر التام وانتفاء المانع قيل لا نم انه اذا كان البارى سبحانه موجبا وتوقف تأثيره على انتفاء وجود حادث يكون محالا قوله لانه يلزم منه حوادث متعاقبة لا الى اول قلنا مسلم بدون محا قوله وهو ممنوع قوله لان جملة الحوادث لا فوق منشاه قلنا ان هذا الدليل انما يتم لو كانت الجملتان موصوفتين بالزيادة والنقصان وهو ممنوع فان الجملتين غير موجودتين لان احادها يوجد على سبيل التعاقب والتعاقب والاتصاف بالزيادة والنقصان اذ الزيادة والنقصان من اوصاف الموجودات لا المعدومات ونوقض قولهم الجملتان غير موجودتين والاتصاف بالزيادة والنقصان بالزمان فان اجزاءه غير مجتمعة في الوجود لكونه غير قار الذات مع انه يوصف بالزيادة والنقصان اذ يصح ان يقال زمان دورة تامة لفلك زحل ازيد من زمان دورة تامة لفلك المشترى وزمان دورة تامة لفلك القمر انقص من زمان دورة تامة لفلك الشمس ولقائل ان يقول بيان امتناع الحوادث متعاقبة لا الى اول متوقف على تطبيق الجملتين وتطبيق الجملتين محال لا لان الجملتين لا يوصفان بالزيادة والنقصان بل لان الجملة من حيث هى غير موجودة فان الموجود ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور التطبيق في اجزائها اصلا قيل ما ذكرتم من الحجة لا تقتضى الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولم يقتض ان يكون واجب الوجود هو القادر لم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا مختارا او يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجدا

قديما ليس بجسم ولا جسماني قادرًا مختارًا وذلك المختار هو الذي يوجد العالم
بالقدرة والاختيار قلنا لان كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر الى المؤثر
وكل مفتقر الى مؤثر محدث لان تأثير المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز ان يكون حال البقاء
لاستحالة ايجاد الموجود فبقي ان يكون تأثير المؤثر فيه اما حال الحدوث او حال العدم
وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر واذا كان الوسط حادثا لا يمكن ان يكون اثرا
للموجب القديم الا بتوسط حوادث متعاقبة لا الى اول وهو محال ولقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون تأثير الموجب في ذلك الوسط حال الوجود قوله لاستحالة ايجاد الموجود
قلنا لا نسلم انه يلزم ايجاد الموجود وانما يلزم ذلك لو كان تأثيره حال الوجود في الاثر الموجود
وليس كذلك بل تأثير المؤثر حال الوجود في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث
هو معدوم بل في الماهية من حيث هي هي بان يوجدها فان قيل فعلى هذا يلزم الواسطة
بين الوجود والعدم وهو محال اجيب بانه ليس للماهية حال غير حال الوجود والعدم
حتى يلزم الواسطة لكن الماهية من حيث هي غير الماهية من حيث هي موجودة
او معدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما وتأثيره حال الوجود في الماهية من حيث هي
بان يجعلها اي يوجدها لا ان تحقق وجودها فان قيل اذا كان الماهية لا تخلو عن
الوجود والعدم فتأثير المؤثر لا يخلو عن احد الامرين فيلزم المحذور اجيب بان
المراد بحال الوجود زمان وجود الاثر وان وجود الاثر لا يتأخر عن المؤثر بالزمان بل
هما في الزمان معا لكن الاثر بالذات متأخر عن المؤثر فتأثير المؤثر في الاثر الذي
هو بالذات متأخر عن المؤثر بالزمان معه فلم يحصل للاثر حالة غير حال الوجود
والعدم ولا يلزم منه تأثير المؤثر في حال الوجود ايجاد الموجود لان الوجود وان كان

وان كان مع المؤثر بالزمان فهو بالذات متاخر وايضا التسلسل في وجودات

متعاقبة متسلسلة لا الى اول غير ممتنع احتج المخالف اه احتج المخالف اي

القائل بان الواجب موجب بالذات لانه بوجوه الاول ان المؤثر في

وجود الشيء ان استجمع جميع ما لا بد منه في المؤثرية من الشرائط وجوديا كان او عدميا

وجب الاثر لانه لو لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط لكان فعله تارة

وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه اذا لم يجب الاثر

مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط يكون ممكنا اذ لا وجه للامتناع مع وجود المؤثر المستجمع

للشرائط واذا كان ممكنا يكون فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وان لم يستجمع المؤثر

الشرائط المعتبرة في المؤثرية امتنع وجود الاثر لامتناع المشروط عند عدم الشرط اجيب

اولا بان المؤثر المستجمع للشرائط المعتبرة في المؤثرية لا يجب الاثر بل يكون تارة مصدرا له

وتارة لا يكون من غير تغير حال البتة في الحالتين فلا يمتنع الترك ح قوله لكان فعله تارة اخرى

وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وهو ممنوع قلنا لا نسلم استحالة ذلك فان القادر يرجح احد مقدوريه

على الآخر من غير مرجح احدهما على الآخر كما ان الجائع يختار احد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه

من غير ترجيح احدهما على الآخر وكذلك الهارب من السبع او العدو يسلك احد السبيلين المتساويين

بلا مرجح قوله وليس كذلك اشارة الى جواب اعتراض تقريره الاعتراض انه ان جوز ترجيح

احد الامرين المتساويين بلا مرجح يفضي الى تجويز حدوث الحادث بلا سبب

فينسد باب اثبات الصانع تقرير الجواب ان ترجيح القادر احد المقدورين

المتساويين بلا مرجح ليس مثل الحدوث للحادث بلا سبب فان البديهة

شاهدة بالفرق بينهما فانا نعلم ببديهة العقل بامتناع حدوث الحادث بلا سبب

ترجيح

هردم ترا هردم ترا جلالت حلاوت باصد هزار عزت حاصل شود مرادت

صح

بخلاف ترجیح القادر احد مقدوریه المتساویین بلا مرجح فان بدیهة العقل شاهد بجواز ذلک وقد تحقق وقوعه ولکن ان ترجح احد الامرین المتساویین بلا مرجح سواء کان فی حدوث الحادث او فی احد مقدوری القادر و تخصیص احدهما بالجواز والا بالامتناع یتضح بلا مرجح المختار وهو الذی یکون فعله تبعا للارادة وداعیته والداعی یکفی فی الترجیح کالجائع والهارب لم یختر کل منهما احد المتساویین من غیر ترجیح بل غایته ان المرجح غیر معلوم وعدم العلم لا یقتضی عدم الوقوع واجیب ثانیا بان المؤثر المستجمع شرائط التمکن فلا یمتنع الفعل عنه ووجوب الفعل متوقف على تعلق الارادة به فلا یلزم ترجیح بلا مرجح فانه لما تعلق الارادة بحدوث على سبیل الوجوب والوجوب بالقدرة والارادة فلا ینافی تمکنه من الفعل والترک واستواء الطرفین بالنسبة وحدها فان وجوب الفعل باعتبار القدرة والداعی وتمکنه من الفعل والترک بالنسبة الى القدرة الثانی ان اقتدار القادر نسبة بین القادر والمقدور فیجب ان یتمیز المقدور عن غیره لانه اذا لم یتمیز المنسوب عن غیره استحال اختصاصه بتلک النسبة دون غیره فثبت ان المقدور یجب تمیزه عن غیره وکل متمیز ثابت فاذا تعلق القدرة بالمقدور یتوقف على ثبوته فی نفسه وثبوت المقدور متوقف على القدرة علیه فیلزم الدور ونوقض هذا الدلیل بالایجاب فانه لو کان هذا الدلیل صحیحا یلزم ان لا یکون المؤثر موجبا لان ایجاب المؤثر الاثر نسبة بین الموجب والاثر فیجب ان یتمیز الاثر عن غیره لانه اذا لم یتمیز المنسوب عن غیره استحال اختصاصه بتلک النسبة دون غیره فثبت ان الاثر یجب تمیزه عن غیره وکل متمیز ثابت فاذا الایجاب یتوقف على ثبوت الاثر فی نفسه وثبوت الاثر فی نفسه متوقف على الایجاب فیلزم الدور ثم اجیب عنه بان تمیز المقدور عن غیره انما هو فی علم القادر لا فی الخارج وکل متمیز ثابت فی

در عاقلی کار بی‌تو بیدار ندارد از امکان لامکانی هردم بپیدا گلشن

في العلم لا في الخارج وثبوته في العلم غير متوقف على القدرة عليه بل ثبوته في الخارج
موقوف على القدرة عليه فانفك الدور الثالث المقدور لا يخلو عن وجود او عدم فلو
كان المؤثر قادرًا ومتمكنًا بالمقدور حال حصول احد الطرفين ضرورة امتناع الخلو عن
الوجود والعدم واللازم باطل لان الحاصل من الطرفين سواء كان وجودًا او عدمًا
واذا كان الحاصل واجبا كان الطرف المقابل للحاصل ممتنعًا فلا يكون [illegible] حال
حصول احد الطرفين متحققة لاستحالة المكنة من الواجب والممتنع واجيب بان ما
ذكرتم يقتضي نفي الجمهور المكنة حال حصول احد الطرفين ونحن لا نقول بالمكنة من الطرفين
حال حصول احدهما بل نقول المكنة حاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال او نقول
المكنة حاصلة في الحال بالنظر الى ذات المقدور مع عدم الالتفات الى ما هو عليه من وجود
او عدم فان المقدور من حيث ذاته من غير التفات الى ما هو عليه من وجود
او عدم ممكن والمكنة حاصلة بالنسبة الى الممكن ومع ما عليه من الوجود او العدم
واجب او ممتنع والمكنة غير حاصلة بالنسبة الى المقدور من حيث هو موجود او معدوم
فانه من حيث موجود او معدوم واجب او ممتنع وكل منهما غير مقدور لاستحالة التمكن
والممتنع فان القادر متمكن من ايجاد ذات المقدور لا من ايجاد ذات المقدور الموجود
او المعدوم قيل على الاول ان المكنة الحاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال محال لان
الحصول في الاستقبال محال لان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال
هو فالحصول في الاستقبال محال لان امتناع الشرط مستلزم لامتناع المشروط فلا يكون الحصول
في الاستقبال مقدورا فلا تمكن المكنة في الحال من الايجاد في الاستقبال والجواب انا لا نسلم
ان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال بل شرط الحصول في الاستقبال حصول

واجب و

الشرط و

الممكنة في الحال في الايجاد في الاستقبال واجتماع المكنة في الحال من الفعل في الاستقبال مع عدم وقوع
الفعل في الحال ممكن في الحال فان حصول المكنة في الحال مع حصول الفعل في الاستقبال ممكن
الاجتماع ومع حصول الفعل في الحال ممتنع الاجتماع والمعترض جمع بين الحصولين
حصول المكنة مع حصول الفعل في الحال فلزم المحال الرابع لو كان المؤثر قادرا لكان الفعل
والترك مقدورين لان القادر يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك واللازم باطل
لان الترك غير مقدور لان الترك نفي محض وعدم مستمر والنفي المحض والعدم المستمر لا يكون
مقدورا وفعلا واجيب بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح منه ان لا يفعل
لا ان يفعل الترك فان انتفاء الفعل غير فعل الضد اي غير فعل الترك قال فرع اه اقول
لما ذكر انه تعالى قادر فرع عليه انه قادر على كل الممكنات ومذهب اصحابنا انه تعالى قادر على كل الممكنات
خلافا للفرق سنشير اليهم والى تفصيل مذاهبهم لنا ان الموجب للقدرة ذاته ونسبة
ذاته الى كل الممكنات على السواء اذ لو اختصت قادريته بالبعض دون البعض افتقر (في) انه في
كونه قادرا على البعض دون البعض الى مخصص وهو محال والمصحح للمقدورية هو الامكان
المشترك بين جميع الممكنات لان ما عدا الامكان منحصر في الوجوب والامتناع وهما
يحيلان المقدورية فيه لقائل ان يقول اعرفت بالبديهة ان المخصص محال منها ام
بالدليل فان قلت بالبديهة فقد كابرت وان قلت بالدليل فاين الدليل غاية
ما في الباب ان نقول نحن ما نعرف جواز ثبوت المخصص وامتناعه والحق
ان يقال انتهاء كل الممكنات الموجودة اليه دليل على انه قادر على الكل قالت المعتزلة
الفلاسفة انه تعالى واحد لا يصدر عنه الا واحد وقد سبق القول عليه جوابا وللقائل ان يقول
لهم تعالى وجه الالزام انه تعالى هو الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق عندكم ففيه جهتان

حيثيات مجوز ان يصدر عنه اكثر من واحد لابطال الوجوه اعتباري والامر الاعتباري
لا يكون موثرا لانا نقول الامر الاعتباري وان لم يجز ان يكون موثرا لكنه جاز ان
يكون شرطا لتاثير المؤثر كما ذكرتم في القادر للاولوية كم جوزتم ان يكون الامكان
والوجوب بالغير الذان من الامور الاع[illegible] وباعتبارهما يصدر
من الواحد الكثرة وقال المنجمون مدبر هذا العالم اي [illegible] هو ما تحت
فلك القمر هو الافلاك والكواكب واوضاعها لما يشاهد من ان [illegible] احوال
هذا العالم مرتبة بتغيرات احوال الكواكب واوضاعها واجيب بان غاية ما ذكرتم
ان تغيرات احوال هذا العالم مرتبة على تغيرات احوال الكواكب واوضاعها وهو الدوران
والدوران لا يفيد العلية المدار للداير لتخلف العلية عن الدوران في المضافين فان كلا
من المضافين مرتب على الاخر وجودا وعدما فيكون الدوران بينهما مع ان احدهما
ليس علة للاخر وكذا الدوران ثابت بين جزئي العلة وشرطها ولازمها وبين
المعلول والمشروط واللازم اذا كان جزء العلة وشرطها ولازمها مساوية في الوجود للمعلول
والمشروط واللازم مع ان جزء العلة وشرطها ولازمها ليست بعلة وقالت المعتزلة الثنوية
والمجوس انه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان شريرا وقال الامام لان الفاعل للخير خير
وفاعل الشر شرير والفاعل الواحد يستحيل ان يكون خيرا وشريرا وقال صاحب التلخيص
يقولون ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر اهرمن ويعبرون بهما ملكا وشيطانا والله تعالى
منزه عن فعل الخير والشر والمانوية يقولون ان فاعلهما النور والظلمة والديصانية يزعمون
ان الشر دكن والجمع يقولون ان الخير هو الذي يكون جميع افعاله خيرا والشرير هو الذي
يكون جميع افعاله شرا ومحال ان يكون فاعل واحد وافعاله كلها خيرا وشرا معا وقال

الامام الجواب ان عنيتم بالخير والشر موجد الخير والشر فلم قلتم ان الفاعل الواحد يستحيل ان
يكون فاعلا لهما وان عنيتم به غيره فبينوه قال صاحب التلخيص لم يعترض الامام لابطال
ذلك بل جوزوا ان يكون فاعلهما واحدا وجوابهم ان الخير والشر لا يكونان لذاتيهما خيرا
وشرا بل بالاضافة الى غيرهما [illegible] يتصف بشيء واحد بالقياس الى واحد خير وبالقياس
الى غيره [illegible] يكون فاعل ذلك الشيء واحدا وهو حق قال النظام والنزم وقال النظا
انه [illegible] على فعل القبيح لان فعل القبيح محال والمحال غير مقدور اما ان فعل القبيح محال فلانه
يدل على جهل الفاعل او حاجته وهما محالان على الله تعالى والمؤدي الى المحال محال واما ان المحال
غير مقدور فلان المقدور هو الذي يصح ايجاده وذلك يستدعي صحة الوجود والممتنع ليس له
صحة الوجود وجوابه انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى وان سلم ان القبيح قبيح مطلقا ولكن
المانع من فعله متحقق لا ان القدرة زايلة لان القبيح لا يكون محالا لعينه والمحال لغيره
ممكن لذاته والممكن لذاته مقدور فكونه مقدورا لا ينافي كونه محالا لغيره وقال البلخي انه تعالى
لا يقدر على مثل فعل العبد اي مقدوره لان مقدور العبد اما طاعة او سفه او عبث وذلك
على الله تعالى محال واجيب بان الفعل في نفسه حركة وسكون كونه طاعة او سفها او عبثا
اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الى العبد فانها تعرض للفعل من حيث انه
صادر عن العبد والله قادر على مثل ذات الفعل وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم ان
الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد ليس بقادر على نفس مقدور العبد لان المقدور
من شانه ان يوجد عند توفر دواعي القادر وان يبقى على العدم عند توفر صوارفه
فلو كان نفس مقدور العبد مقدورا لله تعالى فلو اراد الله مقدور العبد وكرهه
العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي ولزم لا وقوعه لتحقق الصارف واجيب

واجيب بان المكره لا يتنع عند وجود الصارف اذا لم يتعلق به ارادة اخرى يستقل والتحقيق انه يمكن كون المقدور مشتركا اذا اخذ من حيث نسبته يضاف الى احدهما اما بعد الاضافة الى احدهما امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور غير المضاف يمكن اضافته الى كل واحد منهما على سبيل البدل وهو المراد من كون مقدور احدهما مقدورا للاخر **قال** الثاني انه تعالى عالم ويدل عليه وجوه

اقول المبحث الثاني في ان الله تعالى عالم ويدل عليه وجوه اربعة الاول انه تعالى فاعل مختار لما مر والفاعل المختار يمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم فالله تعالى يمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم فالله يمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم فيكون مقدوره معلوما فيكون عالما الثاني ان افعاله تعالى محكمة متقنة لان من تامل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح الاعضاء ومنافعها وفي هيئة الافلاك وحركاتها واوضاعها علم بالضرورة حكمة مبدعها قوله وما يرى من عجايب افعال الحيوانات فمن اقدار الله تعالى واياها والهامه لها

اشارة الى جواب وحل مقدر تقريره الرحل ان احكام الفعل اى كونه والترتيب لطيف وتاليفه عجيب لا يدل على حكمة موجدها فان الحيوانات منها ما يرى من العجايب افعالها وترتيبها اللطيف وتاليفها الغريب كفعل النحلة من بناء البيوت المسدسة مع كثيرة ما فيها من الاحكام والاتقان مع انها ليست بحكمة تقرير الجواب ان ما يرى من عجايب احوال الحيوانات فهو من اقدار الله اياها على تلك الافعال والهامه لتلك الحيوانات بان تفعل تلك الافعال قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون وكل من كان افعاله محكمة متقنة فهو عالم فان امثال ذلك لا يصدر عمن لا علم له والا ينكر وقوع الفعل المحكم المتقن عمن هو جاهل الثالث ان ذاته تعالى مجردة عن المادة ولواحقها حاضرة له فيكون عالما بذاته لان العلم حضور الماهية المجردة عن المادة ولواحقها عند المجرد وذاته تعالى مبداء لجميع الموجودات لانه قادر على كل الممكنات موجد لها والعالم بالمبداء عالم بما له المبداء لان من علم ذاته علما تاما علم لوازمه التي هي بلا واسطة ومن جملتها انه مبداء لغيره فعلم كونه مبداء لغيره فمن علم ذاته علم كونه مبداء لغيره وذلك يستلزم العلم بالغير الذي هو ذو المبداء فيكون عالما بجميع الموجودات من حيث وقوعها في سلسلة المسببية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المسببية المترتبة المنتهية اليه وتلك الترتيب واما عرضا كسلسلة الحوادث التي ينتهي اليه من جهة

كونه الجميع ممكنة محتاجة اليه وسواء صحاح عرضي يتساوى جميع احاد السلسلة فيه بالنسبة اليه لكن الرابع انه لما
تجرد عن المادة ولواحقها قايم بذاته لما سبق وكل مجرد قايم بذاته يجب ان يعقل ذاته وساير المجردات لان كل مجرد
قايم بذاته يصح ان يعقل لان كل مجرد قايم بالذات يكون منزها عن شوايب المادية مقدسا عن العلايق الغريبة التي
لا تلزم ماهيته وكل ما هو كذلك فمن شان ماهيته ان يصير معقولا لذاتها لانها لا تحتاج الى عمل يعمل بها حتى يصير معقولة فان
لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل الذي من شانه ان يعقلها وكل مجرد قايم بالذات يصح ان يعقل وكل ما يصح ان
يعقل يمكن ان يعقل مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل يمتنع ان ينفك تعقله عن صحة الحكم عليه بشي ما شي يستدعي تعقلهما فكل ما
يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول اخر فكل ما
يصح ان يقارن معقولا اخر يصح ان يكون مقارنا له اذا وجد في الخارج قايم الذات لان صحة المقارنة المطلقة
لا تتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المطلقة المتقدمة على المقارنة
في العقل والمتقدم على المتقدم على الشي متقدم على ذلك الشي فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة
في العقل وغير مشروطة بها والا يلزم الدور وكون الشي شرطا لنفسه فثبت ان صحة المقارنة المطلقة لا يشترط فيها
كونها في العقل فان كونها في العقل مقارنتها في العقل شرطا لمقارنتها في العقل لان شرط المتقدم شرط المتاخر
والشي لا يكون شرطا لنفسه فيصح مقارنته المطلقة التي لا تتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل المعقول الاخر فيه
حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان مجردا قايم الذات امتنع ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه وحلوله فيه لما
والمقارنة المطلقة تنحصر في الثلثة وامتنع منها اثنتان فتعين ان يكون صحة المقارنة بالعالية وهي صحة مقارنته للمعقول
الاخر مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل اذا وجد في الخارج وكان مجردا قايم الذات يصح ان يقارن
بمعقول الاخر مقارنة المحل للحال وكل ما هو كذلك يصح ان يكون عاقلا لذلك الغير اذ لا معنى للتعقل الا مقارنة
المعقول في الموجود المجرد القايم بالذات فكل مجرد قايم بالذات يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل من يصح ان يكون عاقلا
لغيره امكنه ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان ان يعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الملزوم
يستلزم صحة اللازم فيصح تعقله لغيره يستلزم صحة امكان ان يعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الامكان يستدعي الامكان
فيمكن ان يعقل انه يعقل ذلك الغير وتعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم امكان

يعقل

علمه بالوجود الاول وحده ... لذاته لا لامر العقل الفعال

المطلقة هي امكان المقارنة المطلقة وامكان المقارنة التي هي اعم من المقارنة ح

يعقل ذاته فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته احصول
وحصول مثاله والثاني باطل لامتناع حصول مثاله فيه والا يلزم اجتماع المثلين وهو محال فتعين ان يكون عاقلا
هو حصول ذاته وانها حاصل لا بغيب عنه فيجب ان يكون عاقلا لذاته دائما ويجب ان يكون عاقلا
لغيره من المعقولات لان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل لان القوة من لواحق المادة لا يستحق حق الله هو
فانه واجب الوجود من جميع جميع جهاته والوجهان الاخيران معتمد الحكماء قال المص وفيهما نظر اما في
الاول منهما فلانا لانم ان ذاته حاضرة له لان حضور الشئ للشئ يقتضي الشيئين ويمتنع ان يكون الشئ
شيئين وايضا العلم هو حصول الشئ في العالم ويمتنع حصول مثاله فيه ولئن سلم انه عالم ولكنا لانم
انه عالم بالمبدا فان كونه مبدا لغيره صفة اضافية والعلم بالموصوف لا يستلزم العلم بصفة الاضافية ولئن
سلم انه عالم بما هو مبدا له بلا واسطة ولكن لانم انه عالم بجميع الموجودات فان العلم بما هو مبدا بلا واسطة لا يستلزم
العلم بجميع السلسلة المترتبة النازلة من عنده واما في الثاني منهما فلانا لانم ان كل مجرد يصح ان يعقل فانه يجوز
ان يكون بعض المجردات يمتنع ان يعقل على رايكم ولئن سلم ان كل مجرد يصح ان يعقل مع غيره لاحتمال ان يكون
بعض المجردات لا يصح ان يعقل مع غيره ولئن بعض ان المجردات يصح ان يعقل مع غيره ولكن لانم انه يصح
ان يعقل مع سائر المعقولات ولئن سلم ذلك ولكن لانم ان صحة مقارنته للعاقل فان الاولى مقارنة الحال
في محل واحد والثانية مقارنة الحالين في محل واحد والثالثة مقارنة الحال للمحل فجاز ان يكون صحة الاولى
مشروطا بالثالثة ولئن سلم ذلك ولكن لانم ان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل ولانم ان القوة من
لواحق المادة واعلم ان الوجهين على الوجه الذي ذكره في الشرح اندفع عنهما اكثر هذه الانظار قال احتج
بوجوه الاول انه لو عقل الى قوله متصف به اقول احتج المخالف العالم لانه تعالى عالم بوجوه ثلاثة الاول
انه لا يعقل شيئا لانه لو عقل شيئا لعقل ذاته واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو عقل شيئا
لعقل انه يعقل ذلك الشئ بالقوة القريبة من الفعل لماهيته وذلك عقله لذاته واما بطلان اللازم فلان
التعقل انما هو اضافة بين العاقل والمعقول او حصول صورة المعقول في العاقل وايا ما كان يستحيل ان
يكون الشئ عاقلا لذاته اما الاول فلاستحالة حصول النسبة بين الشئ ونفسه لاستلزام النسبة

تعقله

الشيء لنفسه ح

تغاير المنتسبين واما ثانيا فلاستحالة حصول الصورة من الشيء في نفسه وبوجه تصور الانسان نفسه فلانه لو صح ما ذكرتم من
الدليل لزم ان لا يعقل شيء ذاته واللازم باطل فان الانسان يتصور نفسه ثم اجيب عنه بان علمه تعالى بذاته صفة قائمة
بذاته متعلقة بذاته تعلقا خاصا وذلك يقتضي تغاير علمه وذاته فلم يلزم من تعقله لذاته حصول الصورة من الشيء
في نفسه ولا حصول الشيء في نفسه والحق ان علمه بذاته هو عين ذاته والعلم والعالم والمعلوم واحد بالذات وعلمه تعالى بغيره والتغاير
بالاعتبار كما سنبين ان شاء الله تعالى الثاني ان علمه تعالى لا يكون ذاته لما سنذكره فعلمه تعالى صفة قائمة بذاته لازمة له فيكون ذاته قابلا
له وفاعلا وقد سبق الجواب عنه وسواه لا امتناع في كون ذاته تعالى قابلا وفاعلا الثالث انه ليس بعالم اما ان يكون صفة
كمال او لا يكون صفة كمال وايا ما كان يمتنع ان يتصف به اما الاول فلانه لو كان العلم صفة كمال لكان الموصوف به
ناقصا لذاته ومستكملا بغيره اي العلم الذي هو صفة كمال وهو محال وان لم يكن العلم صفة كمال لزم تنزيهه عنه اجماعا
لان ذاته تعالى يستحيل ان يتصف بالنقص واجيب بان العلم صفة كمال ويمتنع كون الموصوف ناقصا لذاته ومستكملا
لغيره لان كمال هذه الصفة لكونها صفة ذاته تعالى لان هذه الصفة كمال ذاته من حيث انه تعالى متصف بها قال في عالم
الاول انه تعالى عالم اه اقول ذكر فيه بعض اعيان القول بانه تعالى عالم الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات كما هي لان الموجب للعالمية
ذاته ونسبة ذاته الى كل المعلومات على السواء فلما اوجب ذاته كونه عالما بالبعض اوجب كونه عالما بالباقي لانه لو اختصت
عالميته بالبعض دون البعض لافتقر ذاته في كونه عالما بالبعض دون البعض الى مخصص وهو محال قيل لقائل ان يقول
ان عرفت بالبديهة ان المخصص هاهنا محال ام بالدليل فان قلت بالبديهة فهو مكابرة وان قلت بالدليل فاين الدليل
غاية ما في الباب ان يقول ما عرفت جواز ثبوت المخصص او امتناعه والحق انه تعالى عالم بالكليات والجزئيات الكليات على الوجه
الكلي والجزئيات على الوجه الجزئي كما سنبين ان شاء الله تعالى وقيل انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي اي يعلم الجزئيات كما يعلم
الكليات اي يعلم الجزئيات من حيث طبايع مجردة عن المشخصات من حيث يلحقها الكلي الا ادراك مع كونها كليا يقينيا غير ظني
منسوبة الى مبداء طبيعة النوعية موجودة في شخصه لكن لا انها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها
موجودة في غيره والمراد ان تلك الجزئيات انما تحيط بها من حيث طبايع الصادرة المختصة تلك الجزئيات
بطبيعة تلك المبداء كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافر اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما
يعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا

يعرض عند حصول القمر في جزء في وقت كذا او سوجز في ما في مقابلة كذا ام ذ تمام وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل
الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على الوجه الاول لان هذا ادراك اخر جزئي يحدث مع حدوث المذكور
ويزول مع زواله وذلك الادراك الاول يكون ثابتا ابد الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو ان العاقل يعقل ان بين كون
القمر في الاول الحمل مثلا وبين كونه في آخر الحمل يكون كسوف معين في وقت معين من زمان كونه في الاول الحمل كالوقت
الذي من شان القمر فيه من الاول الحمل كذا درجات فانه يكون يعقل ذلك العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت ذلك الكسوف
ومعه وبعده والاحتجاج على انه لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي الذي يتغير بتغير الجزئيات بانه لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي
كما لو علم كون زيد في الدار الآن فعند تغير المعلوم اي عند خروج زيد من الدار يلزم الجهل والتغير في صفاته لانه ان بقي
العلم الاول لزم الجهل وان لم يبق العلم الاول يلزم التغير في صفاته اجاب المص بانا لا نم ان عند تغير العلم الاول لزم الجهل
وانما يلزم ذلك لو لم يتغير الاضافة والتعلق دون نفس العلم وههنا فانه عند تغير المعلوم يتغير الاضافة والتعلق ولم
يتغير العلم الذي هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته بل التغير في اضافة الصفة وتعلقها ولا استحالة
في ذلك فان تغير الاضافات واقع فان الله تع كان قبل كل حادث لم يصر معه بعده والتغير في الاضافات لا يوجب
التغير في الذات فكذا ههنا كونه عالما بالمعلوم اضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم فعند تغير المعلوم يتغير تلك الاضافة
فقط وللقائل ان يقول العلم حصول صورة متغيرة مقتضية لاضافة اما معلومه المعين ويتغير بتغير المعلوم
فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار لان العلم يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق
بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول فان من علم ان الشمس لم تحدث الشيء فيصير عالما بان الشيء استحق فيتغير الاضافة
والصفة المضافة معا فان كون العالم عالما بشيء مما يخص الاضافة حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكتف ذلك بان
يكون جزئي بل يكون العلم بالنتيجة علما مستانفا يلزم اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستحدثة لها اضافة مستحدثة
مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تقتضيها فاذا اختلف حال المعلوم من عدم ووجود وجب ان يختلف حال
العالم الذي له العلم لا في اضافة العلم نفسها بعينها فقط بل في العلم الذي يلزم تلك الاضافة ايضا والحق انه
عالم بالجزئيات على الوجه الجزئي كما سنبين وقيل انه تع لا يعلم ما لا يتناهى لان ما لا يتناهى ليس بمتميز وكل
معلوم متميز فما لا يتناهى ليس بمعلوم فلا يعلم الباري ما لا يتناهى والا لكان ما لا يتناهى معلوما وايضا لانه
لو كان عالما بما لا يتناهى لكان له علوم غير متناهية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان العلم

بكل معلوم يغاير العلم بغيره لانه يمكن ان يكون الشيء معلوما وغيره لا يكون معلوما فلو كانت المعلومات غير متناهية
يكون العلوم ايضا غير متناهية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان يكون في العالم موجودات غير متناهية
وسيجيء اجاب المص عن الاول بان المعلوم كل واحد منها فيكون كل واحد منها متميزا وكل واحد منها متناه
وعن الثاني بان العلم القايم بذاته تع صفة واحدة لكن تعلقاته غير متناهية وكذا متعلقاته ولا نهاية في التعلق
والمتعلق جايز وللقائل ان يقول على الجواب الاول الدعوى ان الله تع عالم بغير المتناهي فغير المتناهي
معلوم وكل معلوم متميز فغير المتناهي متميز ونسلم ان كل متميز متناه ينتج ان غير المتناهي متناه فالصواب ان
يمنع الكبرى فان المتناهي وغير المتناهي معلومان ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي وللقائل ان يقول على الجواب
الثاني ان العلم بكل شيء مغاير للعلم بغيره فلا يكون العلم القايم بذاته صفة واحدة قوله الثاني انه تع عالم بعلم مغاير
الى قوله فيثبتوا ما قوله النوع الثاني انه تع عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وغير متحد به خلافا للصابئين فا
فانهم قالوا العلم متحد بالعالم وكذا قادر بقدرة مغايرة لذاته وسيجيء او لا تحل النزاع والنظر الى ما ذهب اليه
كل طايفة اعلم ان نفاة الاحوال من اصحابنا زعموا ان العلم نفس العالمية والقدرة نفس القادرية وهما صفتان
زايدتان على الذات وزعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم ان العالمية والقادرية زايدتان ليستا موجودتين
ولا معدومتين وهما معلولتان للعلم والقدرة اللذين ليستا بزايدتين على الذات وعند اصحابنا العلم والقدرة
زايدتان على الذات موجودتان وابو هاشم ذهب الى انهما من قبيل الاحوال والحال لا يعلم ولكن يعلم الذات
عليها وعندنا ان هذه الامور معلومة في انفسها وابو علي الجبائي سلم انها معلومة ومثبتوا الحال
من اصحابنا زعموا ان عالمية الله صفة معللة بمعنى قايم بذاته وذلك المعنى هو العلم ونفاة الاحوال من
اصحابنا لم يذهبوا الى ان العالمية معللة بمعنى هو العلم بل ذهبوا الى ان العلم نفس العالمية لان الدلالة
ما دلت الا على اثبات امور زايدة على الذات واما على الامر الثالث فلا دليل عليها البتة لا في الشاهد
ولا في الغايب قال الامام قول ابي هاشم ان الحال لا يعلم باطل قطعا لان ما لا يتصور في نفسه امتنع التصديق
بثبوته لغيره قال صاحب التلخيص فيه نظر لانه ان كان المراد ان ما لا يتصور بانفراده امتنع التصديق
بثبوته لغيره فذلك غير مسلم لان النسب لا يتصور بانفرادها وقد يصدق بثبوتها لغيرها وان كان المراد ان
لا يتصور اصلا فهو حق واعلم ان الظاهر من قول ابي هاشم ان الحال لا يعلم في نفسه لكن يعلم الذات عليه في ضمن غيرها

هر طرفدن سینمده چکلمشم چاك ذو الفقار   باشنی اچنی ابدا الکم کنجه دلمدن یا علی

قال الامام حق واما الفلاسفة فلما اعتقدوا انه تعالى لا يصدر منه اثنان لكونه واحدا حقيقيا لا كثرة فيه بوجه من الوجوه ولا يكونان قابلا لشيء وفاعلا له اختلفوا في العلم فمنهم نفوا العلم عنه تعالى حذرا من لزوم كونه تعالى قابلا وفاعلا وافلاطون ذهب الى قيام الصور المعقولة بذاتها حذرا من نفي العلم عنه ومن لزوم كونه تعالى قابلا وفاعلا والشاذون ذهبوا الى ان العاقل يتحد بالمعقول حذرا من نفي العلم ومن لزوم كونه قابلا وفاعلا ومن كون صور المعقولات قائمة بذاتها والشيخ ابو علي بن سينا اثبت العلم لله تعالى لانه مجرد وكل مجرد عالم وابطل القول بكون الصور المعقولات قائمة بذاتها والقول باتحاد العاقل والمعقول وباتحاد المعقولات بعضها بالبعض وسلم ان واجب الوجود يعقل كل شيء فقال لما كان واجب الوجود يعقل ذاته بذاته وكان ذاته قيوما الى فاعله الممكنات لزم قيوميته تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله الكثرة لازم معلوم له لان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فصور الكثرة التي هي معقولاته لازمة متاخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن علته لا داخلة في الذات متقومة اياه وجاءت ايضا كثرة المعقولات على ترتيب كثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا ينافي وحدة الذات المتقدمة اياها اي وحدة الذات سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة له والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية او غير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت سلوب اسمائه لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة فيه وقد اعترض عليه بان القول بتقرير لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية فان صور المعقولات المتقررة في ذاته صفات حقيقية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة فان صور المعقولات معلولة له ومتكثرة وقول بان معلول الاول غير مباين لذاته لانه حينئذ معلوله الاول صورة العقل الاول المتقررة في ذاته وقول بانه تعالى لا يوجد شيئا في الاعيان مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه وهذه كلها مخالفة لظاهر مذهب الحكماء وللشيخ ان يقول لا محذور في شيء من هذه الامور وذلك لانه تعالى هو الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق سوى لواحقه ولا يستحيل حينئذ ان يكون قابلا وفاعلا بصور المعقولات المترتبة ولا يستحيل ايضا ان يتقرر في ذاته صفات حقيقية ولا ان يكون محلا لمعلولاته ولا ان يكون معلوله الاول غير مباين لذاته ولا ان لا يوجد شيئا في الاعيان الا بتوسط

تأمل

الامور المحالة فيه فانا امتناع هذه الامور بناء على ان الواجب تعالى لا تعدد فيه بوجه من الوجوه وهو ممنوع لان فيه
جهتين احديهما الوجود الخاص والاخر الوجود المطلق لانا نقول الوجود المطلق اعتباري والاعتباري لا يصلح ان
يكون علة للوجودي لانا نقول الاعتباري لا يجوز ان يكون فاعلا للوجودي لكن يجوز ان يكون
شرطا لتاثير الفاعل او شرطا للقبول كما هو المقرر عندهم في الصادر الاول فكونه يلزم على مذهب الشيخ
انه تعالى لا يكون عالما بالجزئي على طريق الجزئي لان العلم بالجزئي على طريق الجزئي يقتضي ان يكون صورة الجزئي من
حيث هو جزئي متقررة في ذاته والجزئي من حيث هو جزئي قد يتغير فاذا لم يتغير صورة الجزئي المتقررة في ذاته
بتغير الجزئي يلزم الجهل وان تغير يلزم التغير في صفة الحقيقية وان جمع اليه شرح ما في الكتاب قوله لنا ان البداهة
تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم وقادر هذا دليل على انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته قادر بقدرة
مغايرة لذاته تقريره انه لو لم يكن العلم والقدرة مغايرين للذات لما كان فرق بين قولنا ذاته وقولنا ذاته عالم وقادر
واللازم باطل لان البداهة تفرق بينهما وايضا العلم اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي
سماها الجبائيان ابو علي وابنه ابو هاشم عالمية او صفة تقتضي الاضافة المخصوصة وهو مذهب اكثر اصحابنا
الاشاعرة او صورة المعلومات القائمة بانفسها وهي مثل الافلاطونية او صور المعلومات القائمة بذاته كما
هو مذهب الشيخ ابي علي بن سينا ومن تابعه واياما كان فهو غير ذاته تعالى واما اتحاد العقل والعاقل والمعقول
فقد سبق ذكره عند بيان بطلان الاتحاد والتعليل فكونه بان الله تعالى لا يكون عالما بعلم مغاير لذاته ولا يكون قادرا
بقدرة مغايرة لذاته احتجوا بوجوه اربعة الاول لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضيا لها لانه لو قامت
بذاته صفة لكانت الصفة مفتقرة الى ذاته ضرورة افتقار الصفات الى موصوفها فيكون الصفة ممكنة لذاتها
لان المفتقر الى الغير ممكن لذاته واجبة بعلة وليست تلك العلة الا الذات الموصوف بها فيكون ذاته مقتضيا
لها فيكون قابلا وفاعلا معا وهو محال قلنا قد سبق جوابه في مباحث العلة والمعلول ان الواحد يجوز له ان يكون
قابلا وفاعلا وقد علمت انه تعالى هو الوجود الخاص الذي يلزمه الوجود المطلق ففيه جهتان فيجوز ان يكون قابلا
باحدى الجهتين وفاعلا بالجهة الاخرى الثاني لو قامت بذاته صفة فلا يخلو اما ان يكون قديمة او حادثة فان كانت
قديمة لزم كثرة القدماء والقول بكثرة القدماء كفر بالاجماع الا ترى انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم وهو اثبات الاقانيم

الثلثة اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة اى العلم واقنوم روح القدس وهو الحيوة
والذات واحدة متصفة بهذه الصفات الثلث واذا كان المثبت للقدماء الثلثة كافرا فما ظنك بمن
اثبت ثمانية قدماء كما هو مذهب اكثر المتكلمين او تسعة كما هو مذهب الحنفية القائلين بان التكوين صفة
زائدة على القدرة ولزم التركيب فى ذاته لانه تع يشارك الصفة فى قدمه ويتميز عن الصفة بخصوصية
فيلزم التركيب مما به الاشتراك ومن الخصوصية وهو محال وان كانت الصفة حادثة لزم قيام الحوادث
بذاته تع وهو محال واجيب عنه بانا نختار ان الصفة القائمة بذاته تع قديمة قوله لزم كثرة القدماء قلنا مسلم
قوله القول بها كفر بالاجماع قلنا ممنوع لان القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة فان قيل
القول بالصفات القديمة ايضا كفر ~~دون القول بالصفات القديمة~~ فان الله تع كفر النصارى باثباتهم الا
قانيم الثلثة التى هى الوجود والعلم والحيوة وهى صفات قديمة اجيب بان النصارى وان سموا ما اسموه من الاقانيم
الثلثة بالصفات لكنهم قالوا بكونها ذوات فى الحقيقة لانهم قالوا بان اقنوم الكلمة اعنى العلم مما تدرع بعيسى عم
والمستقل بالانتقال هو الذوات فثبت انهم قائلون بالذوات القديمة فلهذا كفرهم الله تع واما قولهم ولزم
التركيب فى ذاته تع قلنا قولهم لانه تع يشارك الصفة فى قدمه مسلم وكذا قولهم ويتميز عنها بالخصوصية ولكن
لا يلزم من التشارك فى القدم والتميز بالخصوصية التركيب فى نفس الذات لان القدم عدمى لانه عبارة عن عدم
المسبوقية بالعدم او بالغير فلا يلزم التركيب فى الذات لان القدم عدمى من الاشتراك فى القدم الذى هو
عدمى الثالث ان كل واحد من عالميته تع وقادريته واجبة والواجب لوجوبه يستغنى عن العلة فلا يعلل العالمية
بالعلم والقادرية بالقدرة واجيب بان العالمية انما لا يعلل اذا كانت واجبة بذاتها واما اذا كانت واجبة
لغيره فيعلل والعالمية واجبة بالعلم الذى هو اوجب لاقتضاء الذات له ولا يكون العالمية واجبة بذاتها ليمتنع
التعليل وكذا القادرية واجبة بالقدرة الواجبة لاقتضاء الذات لها ولا يكون القادرية واجبة بذاتها
ليمتنع التعليل الرابع لو زاد علمه تع وقدرته على الذات لاحتاج فى ان يعلم ويقدر الى الغير واللازم بط لانه
يمتنع ان يكون فى انه عالم وقادر محتاجا الى الغير بيان الملازمة انه لو زاد علمه وقدرته لاحتاج فى ان يعلم ويقدر
الى العلم والقدرة والعلم والقدرة غير الذات فيكون محتاجا الى الغير واجيب بان ذلك لو اقتضى صفتين هما

العلم والقدرة موجبتين للتعلقات العلمية والايجادية بهما تكون الذات عالما وقادرا فان اريد بالاحتياج اما الغير
بهذا المعنى فلازم اشتمالية وان اريد بالاحتياج غير هذا المعنى فبينوه اولا حتى نتصور فنتكلم عليه اعلم ان للمحققين
مناظر حسنة في اثبات العلم للمبادي ثم بيانها ان العاقل كما لا يفتقر في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى
صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها فهي صادرة عنك لا با
نفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل بمشاركة ما من غيرك ومع
ذلك تعقل تلك الصورة بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل ربما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك
وبتلك الصورة فقط واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحالة فما ظنك بحال العالم
مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في علمك بتلك
الصورة بل حصولها لك شرط في علمك بتلك الصورة وكونك محلا لتلك الصورة هو شرط لحصول تلك
الصورة لك الذي هو شرط في علمك بها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه اخر غير حلولها فيك حصل العلم
من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء
لقابله فاذا الاثار الصادرة من الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فالفاعل عالم بها من غير حلولها
فيه واذا تحقق هذا فاعلم ان الحق تبارك وتعالى عالم بذاته من غير تغاير بين ذاته وبين علمه بذاته وعلمه ليسا
متغايرين بالذات بل التغاير بالاعتبار فالعلم بذاته عين ذاته فالعالم والعلم والمعلوم واحد بالذات و
التغاير بالاعتبار وعلمه بذاته سبب لعلمه بالصادر الاول فكما ان السببين اي ذاته وعلمه بذاته واحد بالذات
ولا تغاير الا بالاعتبار كذلك الاثران اي الصادر الاول وعلمه به شيء واحد بالذات من غير تغاير يقتضي
كون احدهما مباينا للاول والاخر متقررا فيه وكما ان التغاير في السببين اعتباري كذلك في الاثرين فاذن
وجود الصادر الاول هو نفس علمه به من غير افتقار الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك
ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وذلك لان ما ليس معلولا لها حصوله
انما هو بحلوله فيها وحلول صورته التي بها هو هو فيها ممتنع لان ما ليس بمعلول لها اما جوهر او عرض
وكل منهما يمتنع حلوله فيها لامتناع حلول الجوهر في المحل وامتناع انتقال العرض فتعين ان يكون حصوله

لها

لحلول صوره فيها ولما كانت الجواهر العقلية معلولة للاول الواجب وهي موجودة الاول وهو الاثر للاول كانت
جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول عالم بتلك الجواهر
مع الصور لا بصورة غيرها بل باعتبار تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه لحمله وثانيا
حصله فوجود اعيان الموجودات علمه تعالى وكذلك وجود الاعيان الحالة في الجواهر العقلية علمه تعالى وكذلك وجود ما
الحالة في النفوس المجردة السماوية وكذلك وجود صور الجزئية الشخصية المرتسمة في النفوس المنطبعة
الفلكية بل يكون الوجود بأسره العيني والذهني الجسماني وغيره علمه تعالى كما قال الله تعالى ان الله قد
احاط بكل شيء علما وقال الله تعالى وما يسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء يعلم خائنة الاعين
وما تخفي الصدور ويعلم السر واخفى فقد تبين ان علمه تعالى قد احاط بجميع الاشياء الكلية والجزئية **قال** الثالث
في الحيوة **اقول** المبحث الثالث في الحيوة اتفق جمهور العلماء على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيا
فذهب الحكماء وابو الحسين البصري الى ان حيوته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة فليست هي زائدة
الا الاوات المتلازمة لانتفاء الامتناع وذهب الباقون اي الجمهور منا ومن المعتزلة الى انها عبارة
عن صفة يقتضي هذه الصحة والذي يدل على هذه الصفة انها لو لم تكن صفة تقتضي هذه الصفة لكان
اختصاصه تعالى بهذه الصحة ترجيحا بلا مرجح وينتقض هذا الدليل باختصاصه تعالى بهذه الصفة تعزيرا انه
لو كان هذا الدليل صحيحا لكان اختصاص ذاته بهذا الدليل بان ذاته المخصوص كاف في هذا التخصيص و
الاختصاص **قال** الرابع في الارادة **اقول** المبحث الرابع في ارادته تعالى توافق الجمهور على انه تعالى مريد وتنازعوا
في معنى الارادة فقال الحكماء ارادته تعالى هي علمه تعالى بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغي ان
يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبكيفية صدورها عنه تعالى حتى يكون نظام الموجودات على
وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد وطلب شوق ويسمون هذا العلم عناية وفسر ابو الحسين
البصري الارادة بعلمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد والبحار فسر الارادة بكونه تعالى
غير مغلوب ولا مكره والكعبي فسر الارادة بعلمه تعالى في افعال نفسه وفسر الارادة في ما سوى افعاله بالامر لافعال غيره

والحاصل ان الكعبي فسر الارادة بالنسبة الى افعاله تعالى بعلمه بها وبالنسبة الى افعال غيره بامره وقال اصحابنا وابو علي
الجبائي وابنه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الارادة صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض
مقدوراته على بعض لنا ان تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل دون بعض وبعضها بالتقدم والتأخر
وتخصيصها باوقات معينة مع جواز حصولها قبلها وبعدها يستدعي مخصصا وليس ذلك المخصص
نفس العلم لان العلم تابع للمعلوم فلا يكون متبوعا له لامتناع الدور وليس هو ايضا نفس القدرة لان القدرة
نسبتها الى جميع المقدورات والى جميع الاوقات على السواء فلا تخصص مقدورا دون اخر ولا وقتا معينا من
بين الاوقات فلا بد من صفة غير العلم والقدرة لاجلها اختص بعض المقدورات بالحدوث دون بعض في وقت
معين دون غيره وتلك الصفة هي الارادة وايضا من شان القدرة التاثير والايجاد والذي نسبته الى
كل الآحاد على السواء وشان الارادة الترجيح والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح
لان الايجاد غير الترجيح لان الايجاد متوقف على الترجيح والموقوف على الشيء غير ذلك الشيء لا يقال امكان
وجود كل حادث مخصوص بوقت معين اذ يمتنع حصوله قبل ذلك الوقت او بعده فلذلك اختص حدوثه
بذلك الوقت او وجود كل حادث مشروط باتصال فلكي بان يخلق الله تعالى الافلاك ويخلق فيها طباعا
محركة لها لذواتها بسببها يتولد منه الحوادث في عالمنا واذا كانت الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتصالات
الفلكية ثم الاتصالات الفلكية مناهج معينة يمتنع فيها تقدم المتاخر وتاخر المتقدم كانت الحوادث العنصرية
كذلك وحينئذ لا حاجة لها الى المخصص او علمه بحدوثه في ذلك الوقت مرجحة فانه تعالى عالم بجميع الاشياء فيعلم
انها تقع وانها لا تقع ووجوبها على الله تعالى عدمه او بالعكس فلا جرم علمه بحدوثه في ذلك الوقت مرجحه
فان خلاف الاصلح قبيح فانه تعالى عالم بجميع المعلومات ويكون عالما بما فيها من المصالح والمفاسد والعلم باشتمال
الفعل على المصالح يستقل بكونه داعيا الى الايجاد فانه متى علمنا في الفعل مصلحة خالية عن المفاسد دعانا
ذلك العلم الى الفعل بذلك الفعل لانا نقول لا يجوز ان يكون امكان وجود كل حادث مخصوصا بوقت
معين والا لكان قبل ذلك الوقت ذلك الحادث ممتنع الوجود فصار ممكن الوجود وهو محال لان
الممتنع لا يصير ممكنا ولا يجوز ان يكون المخصص الاتصالات والحركات والاوضاع لانه حينئذ يكون الكلام في ذلك

تابع

الا المصلحة فانه

المعلومات او علم تعالى بانه حدوثه في الوقت من المصالح

الا

الى انصاف والحركات والاوضاع ايضا كالكلام في تلك الحوادث فانه لا بد لحدوث تلك الانصافات والحركات
والاوضاع من مخصص فان الافلاك لبساطتها كما امكن ان يتحرك على هذا الوجه وهو ان يكون المحدد
يتحرك من المشرق الى المغرب وفلك الثوابت بالعكس امكن ان يتحرك على خلافه بان يكون المحدد يتحرك من
المغرب الى المشرق وفلك الثوابت من المشرق الى المغرب وكما امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة على هذا
الوجه امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة دائرة اخرى غيرها وكما امكن ان يكون الكواكب في الجانب الذي هو
فيه امكن ان يكون في جانب غير ما هو فيه واذا كان كذلك فسعل الكلام الى الانصالات الفلكية والحركات والاوضاع
ولا يتسلسل فلا بد ان يستند الى الله تعالى والعلم بان الشيء سيوجد انما يتعلق به اذا كان الشيء بحيث سيوجد
لان العلم بان الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فالحسبانية على العلم فلا يكون كونه بحيث سيوجد تابع
من اجل العلم والا لزم الدور ولا يجوز لئن يكون علم بما في الفعل من المصلحة مرجحا له وانما يجوز ذلك لو كانت رعاية
الاصلح واجبة على الله تعالى كما سنذكره واحتج المخالف بان الارادة ان تعلقت لغرض لكان الباري تعالى ناقصا لذاته
مستكملا لغيره وذلك على الله تعالى محال بيان الملازمة ان الارادة اذا تعلقت لغرض كان ذلك الغرض فيكون
مستكملا بذلك الغرض الذي هو غيره والمستكمل بالغير ناقص بالذات وان تعلقت الارادة لا لغرض كان ذلك
عبثا والعبث على الله محال واجيب بان تعلق الارادة بالمراد لذاتها فان ارادة الله تعالى منزهة عن الاغراض
بل هي واجبة التعلق بايجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت لذاتها لا لغيرها **قال** فرع آه **اقول** هذا فرع على انه تعالى
مريد بارادة مغايرة للعلم والقدرة فنقول ارادة الله تعالى غير محدثة قالت المعتزلة ارادة الله تعالى صفة
حادثة لا في محل وقالت الكرامية ارادة الله تعالى صفة حادثة يخلقها الله تعالى في ذاته لنا وجهان الاول انه يجب
كل محدث موقوف على تعلق الارادة بها لما سبق فلو كانت ارادة تعالى محدثة لاحتاجت الى ارادة اخرى ولزم
التسلسل قيل لقائل ان يقول عليه انكم اثبتم الارادة ليرجح احد وقتي الايجاد على سائر اوقاته وجوزتم ان
للقادر ان يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح فلم لا يجوز ان يصدر عن الصادر ارادة بلا مرجح ثم يصير
تلك الارادة مرجحة لما عداها فلا يلزم التسلسل ولا شك انه من جوز للقادر ان يرجح احد مقدوريه على الآخر
من غير مرجح يلزم ذلك واما من لم يجوزه فلا يلزمه الثاني ان ارادة الله تعالى لو كانت حادثة فاما ان يكون قائمة بذاته

او قائمة بذات الله تعالى وكلاهما باطل اما الاول فلان الارادة الحادثة صفة وقيام الصفة بنفسها غير معقول ومع
ذلك كان اختصاص ذاته تعالى بالارادة القائمة بذاتها تخصيصا بلا مخصص لان الارادة اذا كانت قائمة بذاتها كانت
نسبتها الى جميع الذوات في ذات الباري وذوات الممكنات على السواء فكان اختصاص ذاته بها تخصيصا بلا مخصص وفيه
كونها لا في محل سلبي اشار الى جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان ذات الله تعالى لا في محل والارادة ايضا لا في محل
فكان اختصاص ذاته تعالى بالارادة اولى من غيره تقرير الجواب ان كون الارادة لا في محل مفهوم لا يصلح مخصصا
ولهم ان يقولوا لا نم ان الارادة على تقدير كونها قائمة بنفسها كان اختصاص ذاته تعالى بها تخصيصا بلا مخصص قوله لان
نسبتها الى جميع الذوات على السواء قلنا لا نم فانا ذات الله تعالى فاعل للارادة واختصاص الفاعل بالاثر اولى
من اختصاص غيره به اما الثاني فمحال لانه تعالى لا يجوز ان يكون محلا للحوادث **قال** الفصل الثاني **اقول** الفصل
الثاني في سائر الصفات وفيه مباحث الاول في السمع والبصر الثاني في الكلام الثالث في البقاء الرابع في صفات اخر
اثبتها بعض المتكلمين الخامس في انه تعالى مرئي المبحث الاول في السمع والبصر اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا
في معناه فقال حكماء الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري السمع والبصر عبارتان عن علمه بالمسموعات والمبصرات وقال
الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة والكرامية هما صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات والمبصرات لانه قد ورد في الحجج الدالة
السمعية على انه تعالى سميع بصير ولفظ السمع والبصر ليس حقيقة في العلم بالمسموعات والمبصرات وصرف اللفظ عن الحقيقة الى
المجاز لا يجوز الا عند المعارض وليس في العقل ما يصرف الحجج السمعية عن ظواهرها فيجب الاقرار بها بمقتضاها لسلامتها
عن المعارض واذا كان سميعا بصيرا لم يكن عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها واعلم ان العقل دل على استحالة
ادراكه تعالى بالآلات الجسمانية فيكون السمع والبصر في حقه تعالى لا يكون بالآلات جسمانية فيكون راجعا اما العلم بالمسموعات
والمبصرات كما هو مذهب الحكماء او الى صفة اخرى غير العلم بالمسموعات والمبصرات لكن لا يكون بالآلات جسمانية كما هو مذهب
الاصحاب وهو المعني بكونه سميعا بصيرا واستدل على ان السمع والبصر صفتان زائدتان على الذات مغايرتان للعلم بدليل
ضعيف تقرير الدليل انه تعالى حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه بصفة لو لم يتصف بها اتصف
بضدها بعض وان لم يتصف الباري تعالى بهما كان ناقصا والنقص على الله تعالى محال قال المص وهذا الاستدلال اقناعي
لانه متوقف على ان كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر وان عدم الاتصاف بهما نقص وللخصم ان يمنع المقدمتين

اما

المخالفان

اما الاول فلان حيوة الله تع مخالفة لحياتنا والمخالفان لا يجب اشتراكهما في جميع الاحكام فلا يلزم من كون حياتنا مصححة
للسمع والبصر كون حيوته تع كذلك سلمنا ذلك لكنا لا نجوز ان تكون نفي الحيوة وان كانت للسمع والبصر لكنها غير
قابلة لهما لما ان الحيوة وان كانت مصححة للشهوة والنفرة لكن حقيقته تع غير قابلة لهما فكذلك ههنا سلمنا ان
ذاته تع قابلة السمع والبصر لكن لم لا يجوز ان يكون حصولهما موقوفا على شرط ممتنع التحقق في ذات الله تع واما الثانية اما الخ
فلان عدم اتصاف الحي بهما نقص قوله لو لم يتصف بهما اتصف بضدهما منهما ممنوع فانه يجوز خلو القابل للشيء
عنه وعن ضده احتج المخالف بوجهين الاول ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر واللازم
باطل عندكم ما سوى الله تع حادث بيان الملازمة ان السمع والبصر لا يتحققان بدون المسموع والمبصر و
ان كانا حادثين كان ذاته محلا للحوادث لان السمع والبصر حادثان قائمان بذاته تع متصف بهما واللازم محال لما عرفت
ان ذاته تع يمتنع ان تكون محلا للحوادث واجيب عنه بهذا الوجه بان السمع والبصر صفتان قديمتان تقتضيان
ان المتصف بهما الادراك المسموعات والمبصرات وادراك المسموعات والمبصرات عبارة عن تعلق السمع والبصر بالمسموع
والمبصر عند وجودهما فلا يلزم من قدم المسموع والمبصر من قدم السمع والبصر الثاني ان السمع والبصر تأثر الحاسة عن
المسموع والمبصر او ادراك المسموع والمبصر مشروطة بتأثر الحاسة عنهما وكل منهما على الله تع محال فلا يكون سميعا
ولا بصيرا واجيب بمنع الصغرى بانا لا نم ان السمع والبصر هما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او ادراك مشروط
بها بل السمع والبصر ادراك المسموع والمبصر عند حدوثهما قال الشارح اقول المبحث الثاني في الكلام تع تواتر
اجماع الانبياء عليهم السلام واتفاقهم على انه تع متكلم وثبوت نبوتهم غير متوقف على كلامه لان الانبياء
عم اذا ادعوا النبوة واظهر المعجزة على وفق دعواهم يعلم صدقهم من غير ان يتوقف العلم بصدقهم على
كلامه تع فيجب الاقرار بكلامه واتفق المليون على اطلاق لفظ المتكلم على الله تع واختلفوا في معناه واتفق
اصحابنا على ان كلامه ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته تع لان الاصوات والحروف حادثة ويمتنع ان يكون
الباري محلا للحوادث خلافا للحنابلة والكرامية فانهم قالوا كلام الله تع اصوات وحروف قائم بذاته تع
ولا صوت يقومان بغيره تع خلافا للمعتزلة فانهم قالوا معنى كونه تع متكلما كونه تع موجدا لحروف واصوات دالة
على معان مخصوصة في اجسام مخصوصة بل كلام الله هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة المغايرة

المغاير للعلم والقدرة والارادة فانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن امتناع ارادته تعالى لما يخالف علمه لانه لو
اراد ايمان ابي لهب لوجب وقوعه واذا وجب وقوعه امتنع ان يكون عالما بانه لا يؤمن واذا كان عالما بانه لا يؤمن امتنع
وقوعه امتنع ارادته والمتكلمون من الفريقين طولوا الكلام فيه فقال المصنف الاطناب في ذلك قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته
محجوب عن نظر العقول قال فرع جمهور الله تعالى اه أقول هذا فرع على انه تعالى متكلم خبر الله تعالى صدق لان الكذب نقص في حق الكاذب
والنقص على الله تعالى محال فلا يكون خبر الله كذبا فيكون صدقا ضرورة امتناع الخلو عن الصدق والكذب قيل الحكم بان
الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بالحسن والقبح عقلا وان كان سمعيا لزم الدور واجيب بان الحسن والقبح بهذا
المعنى عقلي لا ينازع فيه احد والاولى ان يثبت ذلك باجماع جميع العقلاء وان كانوا مختلفين في تعليله قال الثالث
في البقاء اه أقول البحث الثالث في البقاء ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء قائم بذاته ونفى القاضي
ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين والامام فخر الدين البقاء واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا لكان باقيا
لضرورة وان كان باقيا ببقاء اخر لزم التسلسل وان كان باقيا ببقاء الذات لزم الدور وان كان البقاء باقيا بنفسه
والذات باقية بالبقاء مفتقرة اليه انقلبت الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال وبان كونه تعالى باقيا لو كان ببقاء
قائم به تعالى لكان واجب الوجود لذاته واجبا بغيره بيان الملازمة انه تعالى لو كان باقيا ببقاء قائم به ولا شك
ان البقاء غيره فيلزم افتقار واجب الوجود الى غيره فيكون واجبا بغيره احتج الشيخ بان الشيء حال حدوثه لم يكن
باقيا ثم صار باقيا والتغير والتبدل ليس في ذات الحادث فان ذات الحادث ليس تمام بكونه ثابتا ثم صار
ذاتا ولا في عدم البقاء اذ عدم البقاء يستحيل ان يصير باقيا فتعين ان يكون التبدل والتغير في صفة زائدة
وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل بالحدوث فانه لو كان صحيحا يلزم ان يكون الحدوث صفة زائدة لان الشيء لم يكن حادثا
ثم صار حادثا فالحدوث صفة زائدة لكن قد عرفت ان الحدوث ليس وصفا ثبوتيا والا لزم التسلسل قال المصنف المعقول من بقاء
الباري تعالى امتناع عدمه والمعقول من بقاء الحوادث استمرار وجودها اكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك
لا يعقل فيما ليس بزماني وقد عرفت ان امتناع العدم ومقارنة الزمان من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في
الخارج قال الرابع اه أقول البحث الرابع في صفات اخر اثبتها الشيخ ابو الحسن الاشعري الظاهر وكثير من المتكلمين زعموا انه
انه لا صفة له تعالى وراء السبعة المتقدمة العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام والحياة سوى البقاء والشيخ ابو الحسن الاشعري اثبت صفات

اقر

اذ اثبت الاستواء صفة اخرى واليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود والعين صفة اخرى
للظواهر الواردة بذكرها كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله تعالى ويبقى
وجه ربك وقوله تعالى ولتصنع على عيني واحتج على حصر الصفات في السبعة او الثمانية بان المتكلمين بكمال المعرفة
وبهذا انما المحصل لمعرفة جميع الصفات وهي لا تثبت الا بطريق ولا طريق لنا الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن
النقايض وبهذا ان الطريقان لا يدلان الا على هذه الصفات ورد هذا الاحتجاج بانا لا نم ان الاستدلال بالافعال
والتنزيه عن النقايض لا يدلان الا على هذه الصفات ولئن سلم انهما لا يدلان الا على هذه الصفات ولكن لا نم
ان لا طريق لنا في معرفة الصفات الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايض بل السمع طريق اخر في اثباتها وانما اثبتها
الشيخ لورود النصوص بها وكونها غير مرادفة لسائر الصفات والباقون اولوا الظواهر الواردة بذكرها وقالوا
المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر والاولى اتباع السلف في الايمان بها
بعد نفي ما يقتضي التشبيه والتجسيم والرد الى الله تعالى قال الخامس التكوين اه اقول المبحث الخامس في التكوين قال بعض الحنفية
التكوين صفة قديمة تغاير القدرة والمكون حادث قال الامام القول بان التكوين قديم او محدث يستدعي تصور
ماهيته فان كان المراد به نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية لا توجد الا مع المنتسبين فيلزم من حدوث
المكون حدوث التكوين وان كان المراد به صفة مؤثرة في وجود الاثر فهي عين القدرة وان اريد امر اخر فلنا
فبينوه قالوا متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين والقدرة مؤثرة في امكان الشيء والتكوين
مؤثر في وجوده واجاب المصنف بان الامكان بالذات ولا تاثير للقدرة في كون المقدور ممكنا في نفسه لان ما بالذات
لا يكون بالغير فلم يبق الا ان يكون تاثير القدرة في وجود المقدور تاثيرا على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فاثبتوا فلو
صفة اخرى لله تعالى مؤثرة في وجود المقدور لكان تاثيرها في المقدور ان كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم
اجتماع المثلين ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتاثير على المقدور الواحد وهو محال وان كان على سبيل الوجوب
يستحيل ان لا يوجد ذلك المقدور من الله فيكون الله تعالى موجبا بالذات لا يكون قادرا مختارا واعلم ان الحنفية
انما اخذوا التكوين من قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فجعل قوله كن متقدما على
الكون وهو المسمى بالامر والكلمة والتكوين والاختراع والايجاد ونحو ذلك الفاظ مشتركة في معنى ويتباين بمعان

والمشترك فيه كون الشيء موجودا من العدم مالم يكن موجودا او هي اخص تعلقا من القدرة لان القدرة متساوية النسبة
الى جميع المقدورات وهي خاصة بما يدخل منها في الوجود وليست صفة نسبية تعقل مع المنتسبين بل هي صفة تقتضي بعد
حصول الاثر تلك النسبة واما ادعاء انهم قالوا القدرة مؤثرة في امكان الشيء فليس بصحيح انما الصحيح ان
القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود المقدور فهو مؤثر فيه ونسبته الى الفعل الحادث كنسبة
الارادة الى المراد والقدرة والعلم لا تقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بهما والتكوين تقتضيه و
القول بازلية التكوين لما امتناع قيام الحوادث بذاته قوله ان كانت تلك الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب
كان الله تعالى موجبا ليس بشيء لان ذلك الوجوب بكون لاجل الاسباب بمعنى انه اذا اراد الله تعالى خلق شيء من
مقدوراته كان حصوله وكون الشيء واجبا لا بمعنى انه كان واجبا ان يخلقه قوله ان كان المراد صفة مؤثرة في و
جود الاثر فهو عين القدرة قلنا بان القدرة لو كانت مؤثرة لكان جميع المقدورات ابدا لها فيلزم ما يلزم والالزام
من اثبات التكوين على جميع المتعلق لا انه متعلق لان متعلق القدرة غير متعلق التكوين فهذا ما يمكن ان يقال من جانبهم
والحق ان القدرة والارادة مجموعهما اللذان يتعلقان بوجود الاثر ولا حاجة معهما الى اثبات صفة اخرى قال
السادس اه اقول البحث السادس في انه يصح ان يرى في الآخرة بمعنى انه ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة ا
انكشاف البدر المرئي حالة المعاينة له من غير ارتسام صورة المرئي في العين واتصال شعاع خارج من العين الى
المرئي وحصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم جوزوا رؤيته لاعتقادهم كونه تعالى في الجهة والمكان والمراد
بالرؤية الحالة التي للانسان حين ما يرى الشيء بعد علمه به فانا ندرك تفرقة بين الحالتين وتلك التفرقة لا يجوز
عودها الى ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال شعاع خارج من العين الى المرئي عند المواجهة فهي حالة
اخرى مغايرة للتي الى الحاصلة عند العلم يمكن حصولها مع عدم الارتسام وخروج الشعاع فيصح الرؤية بهذا المعنى
اما الاول فهو صحة الرؤية بالمعنى المذكور فيدل عليه وجوه الاول ان موسى عم سأل ربه الرؤية فلو استحالت
الرؤية لكان سؤال موسى عم جهلا او عبثا وللخصم ان يقول سؤال موسى عم كان لقومه بدليل قوله تعالى
حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وقوله تعالى حكاية عن موسى عم افتهلكنا بما فعل
السفهاء منا وقوله فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة الثاني ان الله علق الرؤية باستقرار الجبل حيث هو ممكن فكذا المعلق عليه باستقرار الجبل ايضا ممكنة

لقولهم

لت

قيل

قيل لا نم انه علق الرؤية على امر ممكن بل على امر ممتنع لانه علق الرؤية على استقرار الجبل حال كونه متحركا لان
لفظ ان اذا دخلت على الماضي صار بمعنى المستقبل اى لو صار مستقرا في المستقبل فسوف تراني وما صار مستقرا
في الزمان المستقبل والا لوجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول شرطه الذي يتم به
عليه العلة فان ما دخل ان عليه هو شرط يتم به عليه العلة ولم يتحقق حصول الرؤية بالاتفاق فلم يستقر
الجبل فيكون متحركا في الفور اذ لا واسطة بينهما فاذا الجبل حال ما علق الله تعالى الرؤية باستقراره كان و
استقرار الجبل من حيث هو متحرك محال فالتعليق عليه لا يدل على امكان الرؤية لان التعليق على الشرط الممتنع
لا يدل على امكان المشروط اجاب الامام بانا سلمنا ان الجبل في تلك الحالة كان متحركا لكن الجبل من حيث هو جبل
يصح السكون عليه والمذكور في الاية ليس الا ذات الجبل واما المقتضي لامتناع السكون فهو حصول الحركة
فان ذات الجبل المذكور في الاية منشاء لصحة الاستقرار وما هو المنشاء لامتناع الاستقرار فغير مذكور في الاية
فوجب القطع بالصحة قيل عليه ان المذكور في الاية هو وقوع السكون في حال النظر الى الجبل الذي عبر عنه
بقوله تعالى فان استقر مكانه لا صحة السكون التي يلزم ماهية الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحال
يستلزم الحركة فلا يمكن صحة السكون الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج
ان النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته والاول هو المطلوب والثاني
يتعذر حمله على ظاهره فيحمل على الرؤية التي هي كالمسبب للنظر بالمعنى الثاني واطلاق السبب وارادة المسبب من
احسن وجوه المجاز قيل النظر لا يدل على الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره واذا لم يدل النظر على
الرؤية لم يتعين الرؤية للارادة بل يحتمل ان يكون المراد غيرها على ان له تاويلا اخر وهو ان يحمل الى على
واحد الالاء ويكون معناه وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة اى منتظرة او يحمل على حذف المضاف
وهو الثواب ويكون المراد وجوه يومئذ ناضرة الى ثواب ربها ناظرة قيل التاويلان باطلان اما
الاول فلان الانتظار سبب الغم والاية مسوقة لبيان النعم واما الثاني فلان النظر الى الثواب لا يدل
على رؤية الثواب لان تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم البتة واذا وجب اضمار الرؤية به
لا محالة كان اضمار الثواب اضمارا للزيادة من غير دليل ولاى اجيب بان الاية دالة على ان الحال التي عبر عنها سبحانه وتعالى بقوله وجوه يومئذ

ناظرة سالفة في حال استقرار اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار بدليل قوله تع ووجوه يومئذ باسرة تظن
ان يفعل بها فاقرة اي تظن ان يفعل بها فعل في شدته وفظاعته فاقرة داهية تقصم فقار الظهر فانه في حال
استقرار اهل النار في النار فقد فعل بها الفاقرة واذا كانت تلك الحالة سابقة لا تكون كالانتظار لان انتظار
النعمة بعد البيان بها سرور لا يستتبع نضارة الوجه وبتقدير ذلك الاستلذاذ لا يكون مستدعيا للنعيم لان
انتظار ذكر الملك وعطائه لا يكون موجبا للنعم اذا تعين وصوله اليه وانتظار الثواب بعد الابداء الى وصوله
غم يستتبع سوء الوجه اي شين بعبوسه كانتظار عطل الملك اذا سبق عقابه ولا احتياج الى اضمار الرؤية
في النظر الى الثواب بمعنى الانتظار ولان النظر اما عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة وتقليب الحدقة نحو
الشيء بعد البيان في انتظار الوصول من النعم لما بينا الرابع قوله تع كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
وجه الاستدلال انه تع اخبر عن الكفار على سبيل الوعيد كلا انهم عن ربهم لمحجوبون وذلك يدل على ان المؤمنين
يومئذ غير محجوبين عن ربهم والا لم يكن الاخبار عن الكفار على سبيل الوعيد انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
فايدة فاذا لم يكن المؤمنون يومئذ عن ربهم محجوبين فيرونه واعلم انه سوا يرى بغير ارتسام صورة
المرئي في العين واتصال شعاع المرئي وحصول مواجهة فلما عرفت انه تع متقدس عن الجهة متنزه عن المكان
متعال عن المواجهة واستدل على المذهب الحق بدليل عقلي اما تقرير الدليل فلان الجسم مرئي وذلك لانا
نرى الطويل والعريض والطول المرئي ليس بعرض لانه لو كان عرضا لكان قائما بمحل وقد ثبت ان الجسم مؤلف
من اجزاء لا تتجزى موجودة بالفعل فالطويل اما ان يكون قائما بواحد من الاجزاء التي تألف الجسم منها
فيلزم ذلك الجزء اكثر مقدارا مما ليس بطويل فيكون قابلا للقسمة فيكون جسما هذا خلف اما ان يكون قائما باكثر
من واحد فيلزم قيام العرض الواحد قائما بمحال كثيرة وهو ممتنع والعرض كاللون ايضا يرى فالعرض والجوهر
يشتركان في صحة الرؤية والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة فالمصحح للرؤية مشترك بين الجوهر والعرض ولا
مشترك الا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح للعلية لان الحدوث عدمي لانه عبارة عن كون
الوجود مسبوقا بالعدم والعدمي لا يصلح للعلية فتعين الوجود للعلية فالوجود هو المصحح
للرؤية والوجود مشترك بين الواجب والممكن فالمصحح للرؤية متحقق في الواجب فيصح رؤيته اعترض عليه بانا لا نسلم ان الطول امر في المرئي

نا

تاليف الجوهر الفرد بعضها مع بعض والتأليف عرض قائم بالاجزاء المتلاقية فيكون المرئي هو
الموجود لا الجوهر وصحة الرؤية غير محتاج الى سبب فان صحة الرؤية عدمية والعدمي لا يحتاج الى سبب وان سلم
ان صحة الرؤية محتاجة الى سبب فلا نم وجوب كون السبب مشتركا وصدوره قائما بين المختلفين لجواز ان [illegible]
في الاثر الواحد بالنوع سلمنا ان السبب يجب ان يكون مشتركا ولكن لا نم ان الحدوث لا يصلح للعلية قولكم
لان الحدوث عدمي مسلم قولكم والعدمي لا يصلح للعلية قلنا نم لان العدمي يصلح لان يكون علة للعدمي وصحة
الرؤية لما كانت عدمية جاز ان يكون معلولة لامر عدمي فيجوز ان يكون الحدوث وان كان عدميا علة لصحة
التي هي عدمية وان سلم ان المصحح هو الوجود فلم قلت انه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول الصحة
فلم لا يجوز ان يمتنع رؤيته تعالى لفوات شرط او وجود مانع فان الاثر كما يعتبر في تحققه حصول المقتضي
يعتبر ايضا وجود الشرط وانتفاء المانع فلعل ماهية الله تعالى او ماهية صفة من صفاته مانعة من صحة
الرؤية ومما يحققه ان الحيوة مصححة للجهل والشهوة وحيوة الله تعالى لا تصححهما اما لان الاشتراك بينهما
الا في اللفظ او ان اشترك في المعنى لكن ماهيته الحق او ماهية صفة من صفاته تنافيهما وعلى التقديرين فلا
يجوز في هذه المسألة ذلك ايضا قال اصحت المعتزلة اه اقول يوجه نفيه الاول قوله تعالى ذلكم الله ربكم
خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء قدير لا تدركه الابصار وما بعدها وقوله تعالى وهو يدرك الابصار وهو
اللطيف الخبير والتقاء ما [illegible] مدح [illegible] ذلك مستحيل كما يقال فلان اجل الناس من كل اخيه وافضل
الناس [illegible] فكان نفي ادراك الابصار اياه مدحا كان ثبوته نقصا والنقص على الله تعالى محال الجواب ان قوله تعالى
لا تدركه الابصار يقتضي ان لا يدركه في شيء من الاوقات لان قولنا تدركه الابصار يناقض قولنا لا تدركه الابصار
بدليل ان استعمال كل من القولين في تكذيب الاخر وصدق احد النقيضين يستلزم كذب الاخر وصدق قولنا لا تدركه
الابصار يوجب كذب قولنا تدركه الابصار وكذبه يستلزم كذب قولنا تدركه بصر واحد او بصران او ولا نسلم
بالنوع والجواب ان الادراك هو الاحاطة وهو رؤية الشيء من جميع جوانبه لان اصله من اللحوق والاحاطة
وانما يتحقق في المرئي الذي يكون له جوانب فمعنى الاية نفي الرؤية على سبيل الاحاطة ولا يلزم من نفي الرؤية
على سبيل الاحاطة نفي الرؤية مطلقا فان الرؤية على سبيل الاحاطة اخص من الرؤية مطلقا ولا يلزم من

كان

الرؤية

نفي الخاص نفي العام واجيب بان معنى الاية لا يدركه جميع الابصار وذلك لان الابصار جمع معرف باللام
مفيد للعموم فلا ينافي ادراك بعض الابصار ورد الجواب الاول بان قوله الادراك رؤية الشيء من جميع
جوانبه ليس بصحيح فانهم يقولون ادركت الثمار وادركت الشيء ولا يريدون به رؤيتها من جميع
جوانبها بل الجواب الصحيح ان الله تعالى نفى الادراك بالابصار والوهم من لشدة ارتسام الشيء او خفيته
الشعاع ولا يلزم منه نفي الحالة تحصل بعد حصول احد هذين الشيئين من غير حصول احدهما الثاني قوله تعالى
لموسى عم لن تراني ووجه الاحتجاج به ان كلمة لن للتابيد النفي بدليل قوله تعالى قل لن تتبعونا فنفي الرؤية
على التابيد في حق موسى عم فيلزم نفيها في حق غيره اذ لا قائل بالفرق واجيب بالمنع فانا لا نسلم ان كلمة
لن للتابيد النفي بدليل قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم فانه قيد بقوله ابدا ومع هذا لم يلزم
تابيد النفي لانهم يتمنونه في الاخرة على ان نفي الرؤية على التابيد لا يقتضي نفي صحة الرؤية الثالث قوله
تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله تعالى الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي اليه الاية وجه
الاحتجاج انه تعالى نفى الرؤية وقت الكلام فانه تعالى حصر التكلم الا على احد الوجوه الثلثة الوحي ومن وراء
حجاب وارسال رسول وكل منها يستلزم عدم الرؤية اما الوحي فلانه لم يكن مشافهة فلا يكون
عند الرؤية واما الثاني فلانه من وراء حجاب فظاهر انه يستلزم عدم واما ان ارسال الرسول والايحاء
فانه يدل على عدم المشافهة المستلزمة لعدم الرؤية واذا ثبت نفي الرؤية في وقت الكلام فينبغي
الرؤية في غير وقت الكلام اذ لا قائل بالفصل واجيب عنه بانا لا نسلم انه الكلام وقت الرؤية قوله لانه
تعالى حصر الكلام الا على احد الوجوه الثلثة قلنا مسلم قوله كل منها يستلزم عدم الرؤية قلنا قوله اما الوحي فلا
يكون مشافهة قلنا لان الوحي كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم محجوبا عن السامع او لم يكن الرابع
انه تعالى استعظم طلب الرؤية واوعد والذم عليه فقال يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا
من السماء فقد سألوا موسى عم اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال الله تعالى
وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا
اي قال الكفار لولا انزل علينا ملكا ليخبرنا بان النبي عم مرسل او نرى ربنا ليامرنا باتباعه وتصديقه فاقسم الله تعالى لقد استكبروا

ملكا

في انفسهم بطلبهم الرؤية وعتوا عتوا كبيرا اي طغوا بطلبهم الرؤية طغيانا كبيرا وقال تعالى واذ قلتم
يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون فعلم ان طلب الرؤية موجب
للعتاب واللوم فلا يصح الرؤية واجيب بان الاستعظام لاجل طلبهم الرؤية تعنتا وعنادا
لانهم طلبوا الرؤية في الدنيا قبل ان يخلق الله تعالى في ابصارهم ما يقوى به على رؤيته تعالى فالاستعظام
والتعتب للتعنيد واللوم على ذلك لا على طلب الرؤية في الجملة [illegible] انه تعالى لام الكفار بعدم رجائهم
لقاء الله في الآخرة حيث قال وقال الذين لا يرجون لقاءنا اي في الآخرة فدل على ان قطع الرجاء عن
رؤية الله تعالى في معرض اللوم فعلم صحة رؤيته في الآخرة والا لما كان انقطاع الرجاء عن رؤيته تعالى الخامس ان الا بصار
في الشاهد اي فيما عندنا من المبصرات يجب اذا تحقق شروط ثمانية احدها ان تكون الحواس سليمة فان
الحواس اذا كانت غير سليمة لا يجب الرؤية وثانيها كون الشيء جائز الرؤية فان ما يمتنع رؤيته لا يرى وثالثها
المقابلة المخصوصة بين الرائي والمرئي كالجسم المحاذي للمرئي وكون المرئي في حكم المقابل كالاعراض القائمة
بالجسم المقابل فانها في حكم محاذاة المقابل وكالصورة المحسوسة في المرآة المقابلة للمرئي فانها تكون قائمة
بالمرآة المقابلة في حكم المرآة ورابعها ان لا يكون المرئي في غاية القرب وخامسها ان لا يكون المرئي في غاية
البعد وسادسها ان لا يكون الرائي في غاية اللطافة وسابعها ان لا يكون المرئي في غاية الصغر وثامنها
ان لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب لانا نعلم بالضرورة انا لا نبصر الشيء عند عدم احد هذه الشروط ونبصره
اذا حصل هذه الشروط والا اي وان لم يجب رؤية الشيء اذا حصل هذه الشروط جاز ان يكون بحضرتنا
جبال واشخاص لا نراها والشروط الستة الاخيرة اي المقابل وما في حكمه وعدم غاية القرب وعدم
غاية البعد وعدم غاية اللطافة وعدم غاية الصغر وعدم الحجاب لا يمكن اعتبارها في رؤيته تعالى لان هذه الستة
انما تعتبر فيما شانه ان يكون في جهة وحيز والله تعالى منزه عن الجهة والحيز فشرطان سلامة الحاسة وجواز
الرؤية وسلامة الحاسة حاصلة الآن فلو صح رؤيته وجب ان نراه تعالى لحصول شرطيه واللازم باطل فالملزوم
مثله واجيب بان الغائب على الشاهد والله تعالى ليس كالشاهد فلعل رؤيته تعالى يتوقف على شرط يحصل الآن وهو
خلق الله تعالى في الابصار ان نقوى به على رؤيته او بانه لم يكن الرؤية واجبة الحصول عند تحقق هذه الشرايط

فان الجزء خلق الله تعالى والشروط الثمانية معدات والايجاب عند وجود معداتها السادس انه تعالى لا
يقبل المقابلة والانطباع لان المقابلة والانطباع مستلزمة للجسمية والله تعالى منزه عن الجسمية فثبت ان الله تعالى لا يقبل
المقابلة والانطباع وكل مرئي مقابل او منطبع في الرائي بالضرورة فان الله تعالى ليس بمرئي واجيب بمنع الكبرى لنزاع العقلاء
في صدقها والعقلاء لا يختلفون في صدق الضروري وبان ما ذكرتم من الكبرى منقوض بابصار الله ايانا
ليس بيننا وبينه تعالى مقابلة ولا انطباع قال الباب الثالث في افعاله اقول لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب
الثالث في افعاله تعالى وذكر فيه مسائل الاولى في افعال العباد والثانية في انه تعالى مريد للكائنات الثالثة في التحسين
والتقبيح الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شيء الخامسة في ان افعاله تعالى لا تعلل بالاغراض السادسة في العوض من الكلام
المسألة الاولى قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تاثير
لقدرة العبد في مقدورها بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وقال القاضي ابو بكر ان ذات الفعل
واقع بقدرة الله تعالى وكون الفعل طاعة كالصلوة ومعصية كالزنا صفات للفعل بقدرة العبد وقال امام الحرمين
وابو الحسين البصري والحكماء ان افعال العباد واقعة بقدرة خلق الله في العبد والله تعالى يوجد في العبد القدرة
والارادة ثم تلك القدرة والارادة توجبان وجود المقدور وقال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني المؤثر في
الفعل مجموع قدرة الله وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره لا على سبيل الايجاب احتج من
قال بقول المعتزلة بوجوه الاول ان ترك الفعل من العبد ان امتنع حال الفعل كان العبد مجبرا فلا يكون الفعل باختياره
وان لم يمتنع ترك الفعل من العبد احتاج فعله الى مرجح موجب لامتناع ترجيح احد طرفي الممكن لا لمرجح والا يكون ذلك المرجح الموجب
لانه
من العبد لو كان من العبد يعود التقسيم فيه ولا التسلسل بل ينتهي لا محالة الى مرجح موجب لا يكون من فعله فلزم الجبر
وقيل المقصود بقولهم الاختيار استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وعدمها ووجوب وقوع احدهما
بحسب الارادة فمتى حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير مناف لاستواء
الطرفين بالقياس الى القدرة وعدمها وح امتنع ترك الفعل من العبد عند الارادة لم يلزم الجبر الاضطرار انما
يلزم ذلك لو كان امتناع ترك الفعل بغير الارادة واما اذا كان بالارادة فلا اجيب بان هذا الذي ذكرتم
عن المعتزلي قول ابي الحسين البصري ليس قول جمهور المعتزلة فالكلام في ابطال قول ... لانه ابطال قول ابي الحسين الثاني لو كان العبد موجدا لفعله باختياره لكان عالما
بتفاصيله

ينتقض ايضا او لو جاز الايجاد بالاختيار من غير العلم بطل دليل اثبات عالمية لله تع ولان القصد الكلي
لا يكفي في حصول الجزئي لان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها اولى من حصول
بعض اخر فيجب ان يتحقق قصد اخر جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فثبت انه لو كان موجدا للفعل
باختياره لكان عالما بتفاصيله فيكون العبد محيطا بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة وعرف احيان السكنات
واللازم بط فان الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون في بعض الاحيان والحركة في بعضها مع انه لا شعور له
بالسكون ولا باحيازه فبطل الايجاد لا يقال علم الموجد بالموجد لازم في عالمية الله تع لان مبنى العالمية
لا يستدلون بالايجاد عليها بل باحكام الفعل واتقانه نعم الايجاد مع القصد مستلزم للعلم لكنه يكفي
العلم الاجمالي واذا كانت الصادرة عنا مع اقتران القصد بها تكون معلومة لنا على سبيل الاجمال اجيب
بان الوسائط المفصلة المتخللة بالفعل الصادر عن الفاعل لا بد بالقصد والاختيار وجب ان يتحقق بقصد جزئي
والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فيلزم انه لو كان موجدا للفعل باختياره لكان عالما بتفاصيله لكن اللهم
ان يمنعوا بطلان اللازم فان العبد عالم بتفاصيل افعاله لكنه لم يبق العلم التفصيلي على ذكره الثالث
لو اقتدر العبد ونافض مراده مراد الله تع بان اراد العبد تسكين جسم واراد الله تحريكه فاما ان
يقع مرادهما فيلزم اجتماع النقيضين او لم يقع واحد منهما فيلزم ارتفاع النقيضين او يقع مراد احدهما دون
الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان قدرته تع وان كانت اعم من قدرة العبد لكنهما بالنسبة الى هذا المقدور
متساويتان في الاستقلال بالتاثير وذلك المقدور الواحد والشيء الواحد وحدة حقيقية لا يقبل له
التفاوت فاذا القدرتان بالنسبة اليه اقتضاء بحسب هذا المقدور على السوية وانما التفاوت في
امور اخر خارجة عن هذا المعنى واذا كان كذلك امتنع الترجيح فقيل يقع مراد الله تع دون مراد العبد عند
اجتماع القدرتين ولا نم ان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتاثير في ذلك المقدور بل هما متفاوتتان
في القوة والضعف ولذلك يقدر قادر على حركة مسافة في زمان لا يقدر قادر اخر عليها في تلك المدة فلو
كانت القدرتان متساويتين لكانت المقدورات متساوية وليست كذلك وايضا الضعيف ربما يقدر بالاستقلال
على فعل يقدر القوي يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع القوي وهذا الدليل اخص من الدليل

التمانع في ابطال كون الاله اكثر من واحد وهناك يتمشى لان الالهة لو فرض متساوية في القدرة بلا تفاوت
وههنا لا يتمشى قال اصحابنا اه اقول احتجت المعتزلة على ان افعال العباد باختياره بالمعقول والمنقول
اما الاول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا اي متمكنا من الفعل والترك لقبح تكليفه لانه يكون افعاله جارية
مجرى افعال الجمادات واللازم باطل لان العقلاء اتفقوا على ان التكليف ليس بقبيح واجيب بان ما ذكرتم مشترك
الالزام لوجهين احدهما ان الفعل المامور به عند استواء داعي الفعل وداعي الترك وعند مرجوحية داعي
الفعل ممتنع وعند رجحان داعي الفعل ممتنع وعند رجحان داعي الفعل واجب فيكون الفعل اما ممتنعا
دائما واجبا فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف به وثانيهما ان الفعل المامور به ان علم الله تعالى وقوعه
وجب وقوعه وان علم الله تعالى لا وقوعه امتنع وقوعه فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف به والثاني
وهو المنقول فمن وجوه الاول الايات الدالة على اضافة الافعال الى العباد وتعليقها بمشيتهم كقوله تعالى فويل
للذين يكتبون الكتاب بايديهم وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله تعالى اعملوا
ما شئتم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وقوله تعالى ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا
ما بانفسهم وقوله تعالى بل سولت لكم انفسكم امرا فصبر جميل وقوله تعالى فطوعت له نفسه قتل اخيه وقوله تعالى
ومن يعمل سوءا يجز به وقوله تعالى كل امرئ بما كسب رهين وقوله تعالى لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر و
الثاني من المنقول الايات الدالة على ان جميع الاعمال بخلق الله كقوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى من يشاء الله يضلله ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم الثالث الايات المشتملة
على الوعد والوعيد والمدح والذم على الاعمال كقوله اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقوله تعالى اليوم تجزون ما كنتم
تعملون وقوله تعالى لتجزى كل نفس بما تسعى وقوله تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان وقوله هل تجزون
الا ما كنتم تعملون وقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقوله تعالى ومن اعرض عن ذكري وقوله تعالى
اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا وقوله تعالى ان الذين كفروا بعد ايمانهم وقوله كيف تكفرون بالله وهي اكثر
من ان تحصى واجيب بان المقتضي للثواب والمدح والعقاب والذم السعادة والشقاوة وقال الله تعالى واما
الذين سعدوا ففي الجنة وقال الله اما الذين شقوا ففي النار والسعادة والشقاوة جبلية كنت للعبد قبل وجوده شاهده قوله عليه السلام السعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي في بطن امه

والا

والاعمال الصالحة امارات للسعادة والاعمال السيئة علامات للشقاوة فترتب الثواب على الاعمال الصالحة
والعقاب على الاعمال السيئة من حيث ان الاعمال معرفات للثواب والعقاب لا موجبات الثالث الايات الدالة
على اعتراف الانبياء بذنوبهم كقوله حكاية عن ادم عم ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس عم لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين
وعن موسى عم رب اني ظلمت نفسي وعورض بقوله تع حكاية عن موسى عم ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء
وتهدي من تشاء ونظايره نحو قوله تع من يشا الله يضلله ومن يشا يجعله على صراط مستقيم الرابع الايات
الدالة على ان افعال الله لا تتصف بصفات افعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت واما ظلمناهم ولكن ظلموا
فقوله تع ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقوله تع وما ربك بظلام للعبيد وقوله تع وما ظلمناهم ولكن ظلموا
انفسهم واما الاختلاف فقوله تع لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا واما التفاوت فقوله تع
ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت واذا كان الظلم والاختلاف والتفاوت منتفية عن افعال الله تع يلزم ان لا يكون
افعال العباد افعال الله تع لان افعال العباد متصفة بالظلم والاختلاف والتفاوت ولا يكون افعال
العباد مخلوقة لله تع واجيب بان ما ذكرتم من الايات لا يدل على ان افعال العباد غير مخلوقة لله تع اما الايات الدالة
على نفي الظلم فلان كون الفعل ظلما اعتبار عارض له بالنسبة الينا ليس بداخل في حقيقة الفعل ولا صفة حقيقية لازمة
له فيجوز ان تكون الافعال المنسوبة الى العباد متصفة بالظلم بالنسبة الى الله تع لانه مالك لكل الاشياء بالحقيقة
ويكون متصفا بالنسبة الينا لقصور ملكنا او قصور استحقاقنا وكون الفعل ظلما بالنسبة الينا لا يمنع صدور
اصل الفعل عن الباري تع مجردا عن اعتبار كونه ظلما اذ لا امتناع في ان الفعل الصادر عنه تع لا يوصف
له باعتبار كونه ظلما بالنسبة الينا واما نفي الاختلاف والتفاوت والذي يدل عليه الاتيان في نظم القران وخلق السموات
يدل عليه سياق الايتين لا نفي الاختلاف والتفاوت عن افعاله تع مطلقا فان المخلوقات متفاوتة في الرتبة والشرف
وغير ذلك من الاختلاف والتفاوت قال واعلم اه اقول اعلم ان اصحابنا لما وجدوا التفرقة بديهة بين ما نزاوله اي نباشر
من الافعال الاختيارية وبين ما نحسه من الجمادات اي الحركات الصادرة بدون شعور واختيار فانهم علموا بالبديهة
ان للاختيار مدخلا في الاول دون الثاني وزاحمهم اي منعهم وطروعهم البرهان الدال على ان الله تع خالق كل شيء اي منعهم من
اضافة الفعل لاختيار العبد مطلقا فتحيروا بين امرين فقالوا ... الصورة كسب العبد على معنى ان الله اجرى عادته بان العبد اذا صمم العزم على الطاعة خلق الله فعل

الله تع

المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله وان يكن موجدا وهذا القدر كاف في الامر والنهي قال المص
وهذا ايضا مشكل فان فيه تصحيح القول ايضا بان فعل من الافعال مخلوق الله تعالى ولا مدخل للعبد اصلا والصواب في هذا
المقام اسلك السلف على طريق في هذا المقام لانه بحسب القائل تؤدي المناظرة اما رفع الامر والنهي او الشرك بالله
بالله تعالى وقال اهل التحقيق في هذا المقام لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين فهذا هو الحق فخلقه الله
يوجد القدرة والارادة في العبد وجعلهما بحيث لهما مدخل في الفعل لا يكون القدرة والارادة لذاتيهما مدخل
في الفعل بل بكونهما بحيث لهما مدخل بخلق الله اياهما على هذا الوجه لم يقع الفعل بهما فان جميع المخلوقات بخلق الله تعالى
بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة واسباب لا بان يكون الوسائط والاسباب لذاتها اقتضت انه يكون لها
مدخل في وجود المسببات بل بان خلقها الله تعالى بحيث لها مدخل فيكون الافعال الاختيارية المنسوبة الى العبد
مخلوقة لله تعالى ومقدورة للعبد بعد ان خلقها الله تعالى وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل والاولى ان نسلك في
هذا المقام طريقة السلف ونترك المناظرة فيه ونفوض علمه الى الله تعالى قال الثانية اه اقول المسئلة الثانية
اختلفوا ان الله تعالى هل هو مريد للكائنات اولا فذهب الاشاعرة الى انه مريد للكائنات من الخير والشر والكفر
والطاعة والمعصية والارادة تابعة للعلم وكل ما علم الله تعالى وقوعه يريده وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه
لا يريد وقوعه وذهبت المعتزلة الى انه تعالى لا يريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت اولا ويريد الخير
والايمان والطاعة سواء وقعت اولا والارادة توافق الامر فكل ما امر الله تعالى به يريده واحتج المصنف على
مذهب الاشاعرة بوجهين الاول انه تعالى موجد لكل ما دخل في الوجود من الممكنات ومبدعه بالاختيار ومن جملته
الشر والكفر والمعصية فيكون موجدا للشر والكفر والمعصية بالاختيار وكل ما اوجده بالاختيار يكون
مريدا فان الله تعالى يكون مريدا لها وللقائل ان يقول هذا الوجه مبني على انه تعالى خالق لافعال العباد وهم عندهم الثاني
انه علم ممن يموت على الكفر عدم ايمانه فامتنع وجود الايمان منه والا لانقلب علمه جهلا واذا كان وجود
الايمان منه ممتنعا لا يتعلق الارادة به لان الممتنع لا يكون مرادا وللقائل ان يقول وجود الايمان ليس
بممتنع بالنظر الى قدرة القادر بل ممتنع بالنظر الى العلم فيجوز ان يتعلق ارادته تعالى بالايمان من حيث انه ممكن لا من
حيث انه ممتنع قيل ان العلم تابع للمعلوم للموجود فالكفر والعاصي للكفر والمعصية فلا يتعلق الارادة بالكفر والمعصية احتج المعتزلة بوجوه اربعة الاول ان الكفر

والارادة

غير مساعد به بالاتفاق فلا يكون مرادا اذ الارادة مدلول الامر او مدلول الامر ملزوم للارادة او شرط له فكر
عنه وايا ما كان يمتنع انفكاك الامر عن الارادة فما لا يكون مأمورا به لا يكون مرادا والكفر غير مأمور به فهو
غير مراد لله فلو كان الكفر مرادا لوجب الرضاء به واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر [illegible] بيان الملازمة
ان الكفر ح مراد الله تعالى ومراد الله تعالى قضاؤه والرضاء بالقضاء واجب الثالث انه لو كان الكفر مرادا
لكان الكافر مطيعا بكفره واللازم باطل لان الكافر عاص بكفره بيان الملازمة ان الطاعة تحصيل مراد
المطاع واذا كان الكفر مرادا وكان الكافر يكفر حصل مراد الله تعالى فيكون مطيعا بكفره فيكون مطيعا بكفره
الرابع قوله ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة فلو كان مرادا لكان الله تعالى راضيا به واللازم
باطل واجيب عن الاول بان الامر قد ينفك عن الارادة [illegible] عن الارادة [illegible] مشروطا
بها وذلك كامر المختبر فان السلطان لو انكر السيد ضرب العبد له وطلب السيد تمهيد عذره بعصيان
العبد امره ليشاهد السلطان فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به لانه لو كان السيد
يريد اتيان العبد بالمأمور به اراد عقاب نفسه لان السلطان يتوعد بعقاب السيد عند
امتثال العبد فان العاقل لا يطلب عقاب نفسه قيل والاولى ان يقال لو كان الامر الارادة او مشروطا
بها لوقعت المأمورات كلها واللازم باطل بيان الملازمة فلان الارادة صفة المخصصة لحدوث الفعل
في وقت دون وقت فمتى تعلق [illegible] المخصصة بوقت حدوثه فاذا لم يوجد الشيء لم يتخصص
بوقت حدوثه واذا لم يتخصص [illegible] لم يتعلق الارادة به فيلزم من [illegible] انه اذا لم يوجد
الشيء لم يتعلق الارادة به [illegible] تعلق الارادة بالشيء وجد وعلى تقدير ان يكون الامر هو
الارادة او مشروطا بها يلزم [illegible] المأمورية لكونه مرادا [illegible] واما بطلان اللازم
فلان من علم الله تعالى انه يموت [illegible] الاطاعة منه [illegible]
على القول بان الامر هو [illegible] الفاعل قد يطلب ما يكره ولكن لا يريد [illegible] فان
السيد لو زعم ان يطلب من العبد المأمور به ولا يريد وقوعه [illegible] ان يكون طالبا لعقاب نفسه
[illegible]

بيان الكفر

راضيا و

عقابه وللمعتزلة ان يقولوا لا نم الملازمة قوله لان الارادة هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في
وقت دون وقت قلنا ارادة الفاعل لفعله هي صفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت
وارادة غير الفاعل لصدور الفعل من الفاعل لا يكون الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت
دون وقت والارادة التي هي عين الامر او شرط له هي الثانية ولا يلزم من تمكن المامور مريدا
بالارادة الثانية وقوعه فان الارادة الثانية لا يستلزم وقوع المراد وعلى الثاني ان المراد هو
المقتضي لا القضاء فالكفر الذي هو المراد ليس بل هو مقتضى والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقتضي
وللقائل ان يقول فحينئذ لكم الرضاء انما يجب بالقضاء دون المقتضي ليس بمستقيم فان القائل رضيت
فان القائل رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله تعالى بل يريد انه راض بمقتضى
تلك الصفة وهي المقتضى والجواب الصحيح ان يقال الرضاء بالكفر من حيث هو من قضاء الله تعالى
والرضاء بالكفر من حيث الخبيثة ليس بكفر وعن الثالث ان الطاعة هو موافقة للامر والامر غير الارادة
فالطاعة تحصيل المامور به لا تحصيل المراد وللقائل ان يقول فحينئذ لكم الطاعة موافقة للارادة
الثانية اذ الامر هو الارادة الثانية او مشروط بها واجيب بان الامر غير الارادة الثانية وغير مشروط
بها لان الامر يوجد بدون الارادة الثانية كامر المختبر وعن الرابع ان الرضاء من الله تعالى ليس ارادة
الفعل بل الرضاء من الله تعالى هو ارادة الثواب على الفعل او ترك الاعتراض عليه ولا يلزم من
انتفاء ارادة الثواب على الفعل انتفاء ترك الاعتراض عليه انتفاء ارادة الفعل وقال الحكيم في
كيفية صدور الشر في قضائه تعالى ان الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن
الشر اصلا كالعقول التي اشتمل عليها امر بالقضاء وهي الخير المحض المحض اورد في القرآن الملائكة
والافلاك ومنها امور لا يمكن ان يكون فاضلة متصفا بها الا لائقة بها الا ويكون بحيث يعرض منها الشر
عند تصادمها الخلائق وذلك مثل النار فانها لا تتحصل فضيلتها ولا تكمل معاونتها في تكميل الوجود
الا ان يكون بحيث تؤذي وتحرق ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية وتكون بحيث يعرض منها الحريق
اجزاء بعض المركبات بالاحراق والافناء باعتبار بعض الفساد وعلى هذا ثم ما لا بد منه لا بد في الخير الكثير من شر قليل نادر ثم ما

بكمه

يكفيه متناعا عن الاطلاق من الى ما يكون الشر فيه غالبا والى ما يتساوى الخير والشر فيه وان كان الوجود
المحض الالهي مبدا او الفيضان لو جعل الخير الصواب كان وجود القسم الاول واجبا لفيضانه
مثل وجود الجواهر العقلية وكذا القسم الثاني يجب فيضانه فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير وذلك
مثل الانواع والاجسام الحيوانية فانه لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يمكن ان تتادى
احوالها في حركاتها وسكناتها الى اجتماعات ومصادمات مؤدية وان تتادى احوالها واحوال
الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطاء عقد ضار في المعاد او في الحق او فرط هيجان غالب عاجل
من شهوة او غضب ضار في امر المعاد ويكون القوة التي يكون بها لا تغني عنها ويكون ذلك
في اشخاص اقل من اشخاص السالمين واوقات اقل من اوقات السلامة ولانه بعد معلوم في
العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كانه مثلا مرضي به بالعرض
قال الثالثة اي اقول المسئلة الثالثة في التحسين والتقبيح والتحسين هو الحكم بالحسن والتقبيح
هو الحكم بالقبح والتقبيح بالنسبة الى الله تعالى اما بالنسبة الى افعاله تعالى فلا اتفاق العقلاء على ان الفعل
الصادر عنه لا يتصف بالقبح لكونه تعالى منزها والنقص على الله تعالى قبيح واما بالنسبة الى افعال العباد
فلانه مالك الجميع على الاطلاق يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا علة لصنعه ولا غاية لفعله واما بالنسبة
الينا فالقبيح ما نهي عنه شرعا وهو منحصر في الحرام وان اريد بالنهي نهي التحريم وان اريد بالنهي نهي
التنزيه فالقبيح هو الحرام والمكروه والحسن ما ليس كذلك اي ما ليس منهيا عنه شرعا كفعل الله تعالى
والواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف حسن وكذا المكروه ان اريد بالنهي نهي التحريم وقالت
المعتزلة القبيح في نفسه وقبحه يكون لذاته او لصفة لازمة لذاتها او لوجوه واعتبارات كما هو مذهب
الجبائي فيقبح من الله تعالى كما يقبح منا وكذا الحسن حسن في نفسه وحسنه يكون لذاته او لصفة لازمة او لوجوه
واعتبارات وزعموا ان من الحسن والقبح ما يستقل العقل بدركه ضرورة من غير نظر واستدلال كانقاذ الغريق
والهلكى والصدق النافع وكقبح الظلم والكذب الضار او يستقل العقل بدركه بالاستدلال لا كقبح
الصدق الضار وحسن الكذب النافع والذي [illegible] الشيخ [illegible] الموفق [illegible] [illegible] [illegible]

بنفسه وغيره كالبراهمة ومن الحسن والقبح ما ليس كذلك اى لا يستقل العقل بدركه لا بالضرورة ولا
بالنظر ولا بالاستدلال كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال فان العقل لا يستقل
بدركه بل يتوقف على الشرع والسمع فلذا الحسن والقبح يطلقان على امور منها ما يكون صفة كمال
او صفة نقص ومنها ما يكون صفة ملايما بالطبع او منافرا له ومنها ما يتعلق في الآجل ثواب او عقاب
فان كان المراد بالحسن ما يكون صفة كمال وبالقبح ما يكون صفة نقص او كان المراد بالحسن ما يكون ملايما
بالطبع وبالقبح ما يكون منافرا للطبع فلا خلاف في كونهما عقليين وان كان المراد بالحسن ما يتعلق
به في الآجل ثواب وبالقبح ما يتعلق في الآجل عقاب فالعقل لا مجال له فيما يتعلق به في الآجل ثواب
او عقاب لكن يكون للعقل مجال وقد ظهر ان العبد غير مختار في فعله ولا مستبد في تحصيله واذا
كان كذلك لا يوصف فعله بالحسن والقبح بحسب العقل فان الافعال الاضطرارية والاتفاقية لا توصف
بالحسن والقبح عقلا قال الرابع اى اقول المسئلة الرابعة في انه تع لا يجب عليه شيء لان الوجوب
حكم والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حكم على الشارع فلا يجب عليه شيء ولانه لو وجب عليه شيء فان لم
يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب
بتركه الذم كان البارى تع ناقصا لذاته مستكملا بفعله فانه تع يخلص بفعله من المذمة وسوغ المعتزلة
اوجبوا على الله تع امورا منها اللطف والثواب على الطاعات ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة
ومنها ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا ومنها ان لا يفعل القبيح عقلا اما اللطف وهو ان يفعل
ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدى الى الالجاء فهو واجب على سبيل ان تاركه
يستحق الذم عند المعتزلة لان اللطف يحصل به الغرض من التكليف وهو التعريض للثواب لا ما يقرب
المكلف من الطاعة ويبعده عن المعصية يكون واجبا لان التكليف واجب وهو لا يتم الا باللطف
وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقال هذا التقريب ممكن الوجود في نفسه والله تع قادر على كل
الممكنات فيجب ان يكون الله تع قادرا على ايجاد هذا التقريب فيمكنه ابتداء من غير ذلك الوسط
فيكون الواسطة عند الجواز وهو مستحق بالنفع الاجلال فهو واجب ... التكاليف والطاعات فيمكن ...

والاعمال

حرر الله عفوه كما في ان حسد واما الاصلح فهو واجب على الله تعالى ان تفعل هو

والاعمال لا تكافئ النعم الباقية فكيف يقتضي مكافاة واما العقاب على الكبائر قبل التوبة فهو واجب على
الله تع عند معتزلة بغداد لان تقبيل العقاب حقه وليس في استيفائه نقص فيجوز اسقاطه الاصلح للعباد
عند معتزلة بغداد لانه تعالى لو كان الاصلح واجبا عليه لما خلق الكافر الفقير لان الاصلح للكافر الفقير
هو لا خلق حتى لا يكون معذبا في الدارين واما القبيح فهو واجب على الله تعالى ان لا يفعل القبيح فلا
لان الله تعالى عالم بقبح القبيح مستغن عنه فوجب ان لا يفعل قياسا على الشاهد وعرفت فساد
ذلك فانه لا قبيح بالنسبة الى الله تع **قال** الحسن في **اقول** المسئلة الخامسة ان افعال الله تعالى لا تعلل
بالاغراض خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء والغرض ما لاجله يصدر الفعل من الفاعل المختار والحق
عندي ان افعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض بوجوه الاول انه لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته
مستكملا بغيره واللازم محال بيان الملازمة ان كل من كان لغرض كان مستكملا بفعل وكل الشيء
المستكمل بغيره ناقص لذاته لا يقال غرضه تع تحصيل مصلحة العبد ولا يلزم له يكون ان يكون
مستكملا بغيره لانا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه لم يصلح
ان يكون غرضا داعيا الى الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة بل يكون تحصيل
المصلحة اولى بالنسبة اليه تع الثاني ان تحصيل الاغراض ابتداء مقدور لله تعالى لان كل غرض يفرض
يكون من الممكنات فيكون الله تع قادرا على ايجاده ابتداء فتوسط الافعال وجعلها غايات يكون
عبثا والعبث محال لقوله الصحيح افحسبتم انما خلقناكم عبثا لا يقال لا يمكن تحصيل ما سوى غرض الابتداء الا بالوسط لانا
نقول الذي يصلح ان يكون غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور لله تعالى من غير توسط
الثالث الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين ان وجد قبل وقت الحادثة المعينة لزم لم يكن
الحادث ايضا ثم اي قبل ذلك الوقت لامتناع تاخر الشيء عن غرضه ولزم له لا يكون الغرض غرضا لامتناع
ان يكون عرض الشيء قبله وان وجد الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين في ذلك الوقت عاد
الكلام في اختصاص الغرض بذلك الوقت المعين وان لم يكن لغرض لزم التنزيه عن الغرض وان كان لغرض

فان وجد الغرض الثاني قبله لزم لم يكن الغرض الاول ايضا قبله وان لم يكن الغرض غرضا وان وجد الغرض الثاني في ذلك الوقت عاد الكلام ويلزم التسلسل او التنزيه

عن الغرض واتفقت المعتزلة على ان افعاله تعالى واحكامه معللة برعاية مصالح العباد ولان الفعل
الذي لا غرض فيه عبث والعبث على الحكيم محال واجيب بان المراد بالعبث ان كان ما هو خال عن الغرض
فهو عين الدعوى فيكون استدلالا للشيء بنفسه وان كان المراد بالعبث غير الخالي عن الغرض فلا بد
من تصويره اولا ثم تقريره ثانيا اعلم ان المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض وهو الداعي
الى ذلك والا لزم الترجيح بلا مرجح والحكماء يقولون الحكم بالقصاص انما ورد من الشارع ليزجر الناس
عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم المجتهدون يفرعون على ما ورد من الشارع من المنع والاذن فما لم
يقع الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض ومن امثلة ما يوافق الغرض سوق الاشياء الناقصة
الى الكمالات لانها طالبة الكمالات ما لا يحصل الا بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن ان يحصل في مكان الى
مكان آخر الا بتحركه وهو الغرض من تحركه فبعض الاغراض من غير توسط الفعل كالخوف يمتنع تحصيله والممتنع
ليس مقدورا عليه والاشاعرة يقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شأن فعله ان يتصف بصحيح وكثير من
الناقصين لعدلهم قبل استكمالهم وكثير من الملوك حركاتهم لا لغير غايات حركاتهم فلا يسأل عما يفعل بل هم يسألون
قال السادسة اه اقول المسئلة السادسة قالت المعتزلة الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق
التعظيم فان التفضل بالتعظيم قبيح قلنا مبناه على القول بالحسن والقبح العقليين والوجوب على الله تعالى
وهذه امور باطلة عندنا ومع ذلك اي مع تسليم هذه الامور فلا نم ان التفضل بالتعظيم قبيح
مطلقا بل انما يكون التفضل بالتعظيم قبيحا ممن يتصور له النفع والضر ولئن سلم ان التفضل
بالتعظيم قبيح مطلقا فالتعظيم لا يتوقف على التكليف بالاعمال الشاقة فان التلفظ بكلمة الشهادة
اسهل من الجهاد والصوم مع ان التعظيم المستحق بالتلفظ بكلمة الشهادة اعظم واجيب المنكرون للتكليف
بان العبد مجبور في افعاله لما ثبت ان الكل بخلقه تعالى وارادته فيقبح تكليف ما ليس باختياره ولان التكليف بالفعل
الشاق ان لم يكن لغرض كان عبثا قبيحا من الحكيم وان كان لغرض فيستحيل ان يكون ذلك الغرض له تعالى عن
ان يكون الغرض له تعالى ويستحيل ان يكون ذلك الغرض لغيره تعالى فان الله تعالى قادر على تحصيل ذلك الغرض
ابتداء فيقبح التكليف لانه يكون توسط التكليف عبثا والجواب كما مر مبني على الحسن والقبح العقليين وهو باطل لا نسلم انه لم يكن معللا والا لكان ... علة بلا ... علة

بعلة اخرى ويلزم التسلسل بل لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون معللة البتة واذا كانت الامور كذلك فافعال الله
واحكامه وحاصل التكليف اعلام الحق الخلق بنزول الثواب وحلول العقاب على اصحاب الجنان واصحاب
النيران وفرقه بين السعداء الذين لهم درجات وبين الاشقياء الذين لهم دركات وحكم لا يسأل عنه وله ان يحكم
على غيره وليس لغيره ان يعترض عليه بسائل ولا بسائل كما قال تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون قال الكتاب
الثالث في النبوات وما يتعلق بها اه اقول لما فرغ من الكتاب الثاني في الالهيات شرع في الكتاب
الثالث في النبوة وما يتعلق بها وذكر فيه ثلثة ابواب الباب الاول في النبوة الباب الثاني في الحشر والجزاء
الباب الثالث في الامامة الباب الاول في النبوة وذكر فيه ستة مباحث الاول في احتياج الانسان الى النبي الثاني في
امكان المعجزات الثالث في نبوة نبينا صلعم الرابع في عصمة الانبياء عليهم السلام الخامس في تفضيل الانبياء
على الملائكة السادس في الكرامات المبحث الاول في احتياج الانسان الى النبي عم فعيل اما من النبوة وهي
الارتفاع من الارض وح يكون معناه الذي يشرف على سائر الخلق فاصله بغير الهمز وهو فعيل بمعنى مفعول والجمع
انبياء واما من النبأ الذي هو الخبر يقول نبأ وانبأ ونبأ اي اخبر فالنبي علم من انبأ عن الله سبحانه وهو
فعيل بمعنى فاعل قال سيبويه ليس احد من العرب الا ويقول تنبأ مسيلمة الكذاب بالهمز غير انهم تركوا الهمز في النبي
كما تركوا في البرية والخابية الا اهل مكة فانهم يهمزون هذه الاحرف لا يهمزون في غيرها ويخالفون
العرب في ذلك في انهم لا يهمزون في غير هذه الاحرف ويجمع النبي نبآء قال الشاعر يا خاتم النبآء انك مرسل بالخير
كل هدى السبيل هداكا ويجمع ايضا على انبياء لان الهمز لما ابدلت والتزم الابدال جمع جمع ما على اصل الكلمة لامه
حرف العلة كعيد واعياد ونباوة نباوات نباء من ارض اما ارض اذا خرج من ارض الى ارض اخرى وهذا المعنى
اراده الاعرابي بقوله يا نبئ الله اي الخارج من مكة الى المدينة فانكر عليه الهمز وقيل النبي هو الطريق
ومنه قيل للرسل عن الله تعالى انبياء لكونهم طرق الى الله تعالى هذا بحسب اللغة واما في الشريعة فذهب
الحكماء الى ان النبي من كان مختصا بخواص ثلث الاولى ان يكون مطلعا على الغيب بصفاء جوهر نفسه وشدة اتصاله
بالمبادي العالية من سابقة كسب وتعليم وتعلم الثانية كونه بحيث تطيعه هيولي العنصر القابلة للصور
المفارقة لتأثير الثالث ان يشاهد الملائكة على صور متخيلة ويسمع كلام الله تعالى بالوحي ويقرأه على الناس اذا اراد ذا بالاطلاع الاطلاع على جميع القابلات فهو لكن

في كون الشخص نبيًا بالاتفاق وان ارادوا به الاطلاع على بعضها فلا يكون ذلك خاصة للنبي اذ ما من احد
الا ويجوز ان يطلع على بعض الغايبات من دون سابقة تعليم وتعلم وايضا النفوس البشرية كلها متحدة
بالنوع لا اختلاف حقيقتها بالصفا والكدر فما جاز لبعض جاز ان يكون لبعض آخر فلا يكون الاطلاع
خاصة للنبي وايضا ما جعلوه خاصته ثانية لا يكون مختصة بالنبي فانهم يعترفون ايضا بان مادة العناصر
مطيعة لغير الانبياء وايضا ما جعلوه خاصة ثالثة غير متحققة لانهم منكرون للملائكة والاثبتون غير
الجواهر المجردة العالية وهي غير مرئية عندهم وفي هذه الايرادات نظر اما الاول فلانهم ارادوا ما الاطلاع
على بعض ما خرق العادة به من غير سابقة تعليم وتعلم وهم عام خاص ولا شك ان مثل هذا البعض لا يكون لغير النبي
اما قولهم النفوس البشرية متحدة بالنوع فيجوز ان يثبت لكل ما ثبت لبعض فمم اذ يجوز التفاوت راجعا
الى الاستعدادات مختلفة بحسب امزجة مختلفة وكذا الخاص الثانية والثالثة ولئن سلم ان كل واحدة من
الخواص الثلث ليست خاصة مطلقة بل خاصة اضافية فالمجموع خاصة مطلقة للنبي فلا يرد الاعتراض وذهب
الاشعرية الى ان النبوة موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده وهو قول الله تعالى لمن اصطفاه من
عباده ارسلناك وبعثناك فبلغ عنا واما بيان احتياج الانسان الى النبي عم على طريقة حكماء الاسلام
فبان نقول ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس
ومسكن وسلاح كلها صناعية لكن سائر الحيوانات التي تكون ما يحتاج اليه من الغذاء واللباس و
والمسكن والسلاح طبيعيا والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح تلك الامور وتدبيرها الا في مدة
لا يمكن عادة ان يعيش تلك المدة وان امكن فهو عسير جدا لكان امر معاشه لا يتم بل لا يتيسر الا بمشاركة
آخر من بني جنسه معاوضة ومعارضة يجريان بينهما فيما يحتاج اليهما مما يتوقف عليه صلاح الشخص او النوع
بحيث ينزوج هذا لذاك ويخبز ذاك لهذا ويخيط واصلاح معاش كل من نوعه باجتماع معاوضة و
ومعارضة فاذا الانسان محتاج بطبعه في معاشه الى الاجتماع يتيسر بسببه المعاوضة والمعارضة والمعاوضة
ولذلك قيل الانسان مدني بطبعه فان التمدن عندهم عبارة عن هذا الاجتماع واجتماع الناس على المعاوضة
والمعارضة والمعاوضة لا يتم ولا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من زاحمه فيجر الجور والفساد

فلا

لمصالح النفس فان الخير مطلوب لذاته وحصول المقاصد الجسمانية والمطالب الحسية للواحد يستدعي فواتها عن غيره فلهذا يؤدي الى المنازعة والانسان اذا زوحم على ما يشتهيه غضب على المزاحم فيدعوا شهوته وغضبه الى الجور والظلم على الغير ليستبد بذلك المشتهى فيقع من ذلك الهرج والتشاجر ويختل امر الاجتماع وهذا الاختلال لا يندفع الا اذا اتفقوا على معاملة وعدل فاحتاج الى العدل والمعاملة والعدل والمعاملة غير متناول للجزئيات التي لا تنحصر فلا بد من قانون كلي هو شرع يحفظه الشرع لا بد له من شارع يعرض ذلك الشرع على الوجه الذي ينبغي فاذا لا بد من شارع ثم انهم لما تنازعوا في وضع الشرع وقع الهرج المرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق لبقاء الباقين له في قبول الشرع وذلك الاستحقاق انما يتحقق بان يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة يدل على انه من عند ربهم وتحث على اجابته وتصديقه في مقاله ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال النافع لهم في الامور التي بحسب النوع اذا استولى عليهم الشوق الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشرع بذلك اتم من الانتظام بدونه فوجب ان يكون للمطيع والعاصي جزاء من الاله العليم بما يبدونه ويخفونه من اقوالهم وافعالهم وافكارهم القدير على مجازاتهم ومكافاتهم الغفور لمن يستحق المغفرة المنتقم لمن يستحق الانتقام فيوعد الشارع المسيء بالعقاب ويعد المطيع بالثواب ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة عليهم لا يشغلهم شيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة انه واحد حق ليس كمثله شيء ولا يكلفهم ان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه في مكان ولا منقسم ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيء من هذا الجنس فان ذلك يعظم عليهم الشغل ويشوش الدين ويوقعهم فيما لا تخلص عنه ومثل هذه المعرفة فلما يكون يقينيا فلا يكون ثانيا فينبغي ان يكون معها سبب حافظ للمعرفة وهو التذكار الجامع المتكرر وما يشتمل عليها انما يكون عبادة مذكرة للمعبود ومتكررة في اوقات متتالية كالصلاة وما يجري مجراها فاذا ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود اله واحد خالق عليم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عند صادق وثانيا الاعتراف بوعد ووعيد ثواب وعقاب اخروي وثالثا الالتزام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله ورابعا الانقياد

اما الشرع الذي يحتاج اليه الناس في معاملاتهم حتى يتم بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام حال النوع
واستعمال الشرع نافع في امور ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب
وعن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب المانعة عن توجه
النفس الناطقة الى جناب القدس الى ادامة النظر في الامور العالية المقدسة عن العوارض المادية
والغواشي الحسية بملاحظة الملكوت الثالث تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسنين ووعيده للمسيئين المستلزم
لاقامة العدل مع زيادة الاجر الجزيل والثواب العظيم في الآخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليها النفع الذي
خصوا به فيما هم يولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الرحمة والنعمة تلحظ جنابا بهرك عجايبه
ثم اقم واستقم قال الشيخ في اثبات المعجزات اه اقول البحث الى في بيان امكان المعجزات المعجزة امر
خارق للعادة من ترك او فعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما ذكر احد الامرين لان المعجزة كما
يكون اتيانا بغير المعتاد فقد يكون منعا عن المعتاد وانما قال خارق للعادة ليتميز به المدعي عن غيره وانما قال
مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه وليتميز عن الارهاصات والكرامات وقال صاحب
الصحاح تحديت فلانا اذا باريته في فعل ونازعته في الغلبة والارهاص احداث ما هو خارق
للعادة يدل على بعثة نبي قبل بعثته وكانه تاسيس لقاعدة بنوة الرهص بالكسر العرق الاسفل
من الحائط يقال رهصت الحائط بما يقيمه وانما قال مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبدة فمثال
المنع عن المعتاد مثل ان يمسك عن القوت مدة غير معتادة مع حفظ القوة والصحة وهذا ممكن وبيانه
مسبوق بذكر مقدمة وهي ان كل واحد من النفس والبدن ينفعل عن هيئات تعرض للاخر فقد
يهبط من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس فانا كثيرا ما يتبدى في
النفس هيئة ما عقلية فينفعل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى القوى البدنية ثم الى الاعضاء انظر
انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك واذا احسست بشيء
من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت انبعثت العلاقة التي هي بين النفس وبين هذه الفروع
جهة النفس حتى تنفعل بالتكرار اذعانا بل عادة وخلقا تمكنت من النفس تمكن الملكات فاذن لا تنكر ان النفس المطيعة قوى البدن الحادثة [illegible]

النفس في ملاذها تتفرغ اليها اصحاب النفس الى هذه القوى او الى الحق فاذا اشتد جذب النفس هذه
القوى اشتد انجذاب هذه القوى فاشتد اشتغال هذه القوى عن الجهة التي عنها فالامساك عن القوى مدة
غير معتادة لانجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعها القوى البدنية فتوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة
الى قوى النفس النباتية فلم يتحلل منه ما يتحلل من غيره فاستغنى عن البدل كما ان المريض لما اشتغلت قوى
الطبيعة عن تحليل المواد المحمودة بتحليل المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحليل غنية عن البدل
فلم يطلب الغذاء فربما انقطع عن صاحب الغذاء مدة لو انقطع الغذاء مثل هذا الانقطاع عن صاحبه في غير هذه
الحالة بل في عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحياة والى ذلك الاشارة بقوله عم لست كاحدكم ابيت عند
ربي يطعمني ويسقيني وعلم انه لو يقع التحليل في حال انجذاب النفس جناب القدس الا اقل مما يقع في حالة
المرض وكيف لا والمرض الحار لا يخلو عن التحليل لاجل الحرارة وان لم يكن التحليل لتصرف الطبيعة ومع
ذلك فمع المريض ما هو مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللمتوجه الى جناب القدس ما
للمريض من اشتغال الطبيعة عن تحليل المادة المحمودة وزيادة امرين فقدان سوء المزاج الحار المحلل وفقدان
المرض المضاد للقوة وللمتوجه الى جناب القدس معنى ثالث وهو سكون البدن من حال الحركات البدنية وذلك نعم
المعين فالمتوجه الى جناب القدس اولى بالمحافظة قوته مثال الاتيان بغير المعتاد ان يخبر عن الغيب بان يقع لو في اليقظة
ما يقع بوقع النوم فان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه في حال اليقظة ايضا ممكن فان المانع من
الاطلاع على الغيب حالة اليقظة مانع يمكن ان يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب في النوم
فيدل عليه التجربة والقياس اما التجربة فالتعارف وهو باعتبار حصول الاطلاع على الغيب في حال المنام للناظر
في والتسامع وهو باعتبار حصول الاطلاع المذكور لغير الناظر يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب
ذلك من نفسه تجارب الهمة التصديق اللهم الا ان يكون الشخص فاسد المزاج مختل التخيل والتذكر واما القياس
فلان الجزئيات منتقشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي وفي النفوس الفلكية نقشا على الوجه الكلي باعتبار ذاتها
لان النفوس الفلكية جواهر مفارقة غير منطبعة في مواد بل لها مع الافلاك علاقة كما لنفوسنا مع ابداننا
ونقشا على الوجه الجزئي باعتبار الصور المنطبعة في مواد الافلاك والحاصل ان الجزئيات في العالم العقلي نقش [illegible] كلية وفي عالم النفس [illegible] نقش جزئية

النفوس الارضية والسماوية

على هيئة كلية والاخر على هيئة جزئية مشاعرة بالوقت والاول بالذات والثاني بالآلة وللنفس الانسانية
ان ينتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل فلا يستنكر ان ينتقش في النفس الانسانية
بعض الغيب من عالمه والقوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة
وبالعكس واذا اخذ الحس الظاهر بعمله شغل النفس عن العمل الباطن واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر
اما لي ذلك الانجذاب العقل الى الحس الظاهر فانقطع عن الحركة الفكرية التي يفتقر العقل فيها كثيرا الى الآلة وعن
ايضا مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما تدركه بالحس الظاهر انجذاب النفس الى جهة الحركة
القوية فتتخلى عن افعالها التي لها بالاستبداد اي التعقل واذا اشتغلت النفس عن ضبط الحس الباطن
لحس تقوى اذا ضعفت الحواس الظاهرة ايضا لم يبق عنها الا النفس ما يعتد به والحس المشترك هو لوح
النفس الذي اذا تمكن النقش فيه صار في حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسي عن الحس الظاهر وبقيت
صورة الناقش في الحس المشترك فيبقى في حكم المشاهد دون المتوهم كانتقاش القطر النازل خطا مستقيما
والنقطة الجوالة محيط دائرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كانت
في ابتداء حال ارتسامها في الحس المشترك من المحسوس الخارج او بقاؤها مع بقاء المحسوس الخارج او بقاؤها
بعد زوال المحسوس او وقوع الصورة في الحس المشترك لا من قبل المحسوس ويدل على انتقاش الصور
الخيالية في الحس المشترك من السبب الباطن ان المبرسمين من المرضى والممرورين اي الذين غلبت المرة السوداء
على مزاجهم الاصلي قد يشاهدون صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون
انتقاشها اذا من سبب باطن وهو النفس المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب
باطن وهو النفس التي تتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك فالحس
المشترك قد ينتقش فيه من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم اي الصور التي تتعلق بها افعال هاتين
القوتين فان المتخيلة اذا انجذبت في التصرف فيما ارتسم فيها بتعلق تصرفها وكل فيه من الصور في الحس
المشترك كما كانت الصورة ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك ويتأدى
كما يجري بين المرايا المتقابلة والصادر عن الاشياء في الحس المشترك ... الحس المشترك ... فيه من الصور ... الصور

قبول الصور من السبب الباطن لان الحس الخارج يسلب الحس اى المشترك بنزاعين المتخيلة عصيا وعقلا
باطنا او وهم باطن يضبط التخيل عن الاعتمال اى عمل من اضطراب منتشر فانه عما يعنيه من الامور
المعقولة او الموسومة فيستغل المتخيل بالاذعان لعن التسلط على الحس المشترك فلا تتمكن
المتخيلة من النقش فى الحس المشترك لان حركتها ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين
الحس الخارج او العقل الباطن او الوهم الباطن وبقى شاغل واحد فربما عجز الشاغل الاخر عن الضبط
فيرجع المتخيلة الى افعالها وتسلطت على الحس المشترك فلوحت الصور فى الحس المشترك مشاهدة
والنوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا او قد تشغل النفس فى النوم بما يتجذب الى جانب الطبيعة
المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى لوجهين احدهما ان النفس لو لم تنجذب
الى الطبيعة بل احدث فى شانها لسايرها الطبيعة فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن
لكن النفس مجبولة على تدبير البدن فتنجذب طبعا الى الطبيعة والثانى ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة
لان النوم حال يعرض للانسان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء
والنفس يكون فى المرض مشتغلة بمعاونة الطبيعة فى تدبير البدن فلا تتفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة
فاذا ثبت ان فى النوم ساكنا واذا كان كذلك كانت القوة المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت
الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فيرى فى المنام احوال فى حكم المشاهدة فاذا
استولى على الاعضاء الذى هو مرض الجاذب النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها وكل عن الضبط
الذى لها فضعف احد الضابطين فلا يبعد ان يكون الصور المتخيلة منتقشة فى لوح الحس المشترك لفتور احد
احد الضابطين وكلما كان النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات اقل وكان ضبطها للتى يلى اشد
وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان لاشتغالها بالشواغل
اقل وكان يفضل منها الجانب للاخر فضلة اكثر فان كانت شديدة القوى كان هذا المعنى فيها قويا
ثم اذا كانت النفس مرتاضة كان لحفظها واحترازها عن مضادات الرياضة المبعدة عن الحال المطلوبة
بالرياضة وتصرفها فى مناسباتها واقبالها على ما يتوجها اليه اقوى واذا اقلت الشواغل الحسية وبقيت سواها اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن الشغل

التخيل الى جناب القدس فانتقش فيه نقش من الغيب على وجه كلي وبادى اثره انما يسلم التخيل
والتنقش في الحس المشترك بصور جزئية مناسبة لذلك المنتقش العقلي وهذا في حال النوم او في حال
مرض ما شغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة الموجبة
لتحلل الروح الذي هو آلة التخيل واذا وهن التخيل يسرع اما سكونه وفراغه ما فيجذب النفس الى الجانب
الاعلى بسهولة واذا ورد على النفس نقش انبعث من التخيل الى ذلك النقش وتلقاه ايضا وذلك لامرين اما
لمنبه من هذا الوارد بان يكون امرا غريبا وحركة التخيل لاستراحته وهنه فان التخيل سريع الى مثل هذا
التنبه واما الاستخدام النفس الناطقة له طبعا فان التخيل معاون النفس عند اقبال هذه السوانح فاذا
قبل التخيل ذلك الوارد حال تباعد الشواغل عن النفس انتقش في لوح الحس المشترك واذا كانت النفس
قوية الجوهر تتسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذه الخلسة والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى
الذكر فوقف هناك كقوله عم ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا وربما استولت الاثر فاشرق في الخيال اشراقا
وافيا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرتسم ما انتقش فيه منه لاسيما والنفس الناطقة مظاهرة له
لا غير صارفة مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى لانه يفعل مثل هذا الفعل في المرضى
والممرورين يوهمهم الفاسد وتخيلهم الخوف الضعيف ويفعله في الاولياء والاصفياء النفس القدسية الشريفة
القوية فههنا اولى واحرى الوصول من ذلك وهذه الارتسام تختلف بالشدة والضعف فمنه ما يكون مشاهدة
وجه او حجاب فقط ومنه ما يكون استماع صوت ومنه ما يكون بمشاهدة تمثال موفور الهيئة واستماع كلام محصل
النظم من مشاهد مخاطبه ويشبه ان يكون الوجه في نزول الكتب من هذا الوجه ومنه ما يكون في اجل احوال الرتبة وهو ما
يعبر عنه بمشاهدة وجه الكريم واستماع كلامه من غير واسطة واعلم ان القوة المتخيلة محاكية لكل ما يليها من هيئة
ادراكية وهيئة مزاجية سريعة التنقل من الشيء الى شبهه او الى ضده وبالجملة سريعة التنقل اما ما له تعلق ما به
والتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان لم يعلمها نحن باعيانها والمتخيلة يعوقها كل سانح اي هذا الانتقال الا ان تنضبط
وهذا الضبط اما لقوة النفس المعارضة لذلك السانح فانه اذا اشتد قوة النفس وقوت التخيل على ما يرد
ويعلو عن ان يتجاوزه الى غيره الى الاعانة جلاء الصور المرتسم بالخيال من بعد تكثر بلوغها الوضوح متمكن التمثل فانه صار للتخيل عن الالتفات بين الاشتغال الابانات ووردة فاما

وذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت
ادراكاتها تعاوقت عن الادراكات الضعيفة فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالة النوم واليقظة قد
يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال
يمعن في الانتقال ويخلي عن الصريح فلا ينضبط الذكر وانما ينضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا
جدا ويكون النفس قد تلقته ما به شديد القلب فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا فيكون النفس لها
معينة فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لكل معنى المراتب في هذه الآثار
فقط بل وفي جميع ما يتناسب من الافكار وانت يقظان وربما انضبط فكرك في ذكرك وربما انتقل عنه الى اشياء
متخيلة تتسلك تلك فيحتاج الى ان تحلل بالعكس ويعبر عن السانح المضبوط الى السانح الذي ثلثه متنقلا
انتقل عنه وكذلك الى آخر وربما انتقض ما اصله من جهة الاول وربما انقطع عنه وانما يفتقر الى ضرب من التحليل
والتأويل فما كان من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او
وحيا خالصا او حلما لا يحتاج الى تأويل او تعبير وما كان قد بطل وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى الاحاطة
وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحي الى تأويل والحلم الى تعبير ومن الامور الخارقة للعادة
ان يفعل الانسان ما لا يفي به قوة امثاله مثل ان يمنع الماء عن جريانه او ينبع عن خلال اصابعه وبنانه وذلك
بان يسلط الله تعالى على مادة بناء الكائنات فيتصرف فيها كما يتصرف في اجزاء بدنه وذلك لان النفس الناطقة
ليست منطبعة في البدن بل هي جوهر مجرد عن المادة قائمة بذاتها تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف فليس يبعد
ان يكون لبعض النفوس ملكة تجاوز تأثيرها عن بدنه الى سائر الاجسام ويكون تلك النفوس لعظم قوتها
كأنها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما يؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة بالذات لها كذلك تؤثر ايضا
في اجسام العالم بان يحدث عنها في تلك الاجسام الكيفيات هي مبادي تلك الافعال سيما ما يناسب مزاجه
الخاص ويشاركه في طبيعته فيفعل فيه ما يشاء هذا على رأي الحكماء واما على رأينا فالله تعالى قادر على كل الممكنات
يخص من يشاء من عباده بالوحي والمعجزة وارسال الملك اليه وانزال الكتب عليه الثالث في النبوة نبينا
محمد صلى الله عليه وسلم المبحث الثالث في نبوة نبينا محمد عم خلافا لليهود والنصارى والمجوس ولجماعة من الدهرية لنا وجهان الاول انه ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك

كان نبياً واما قلنا انه ادعى النبوة فللتواتر واما قلنا اظهر المعجزة فلثلثة اوجه احدها انه اتى بالقرآن والقرآن
معجز اما انه اتى بالقرآن ولم يات به غيره فبالتواتر واما ان القرآن معجز فلانه تحدى به ولم يعارض فانه تحدى لمعارضته
بلغاء العرب وفصحائهم قال الله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم
من دون الله واستنكفوا عن معارضته مع توفر دواعيهم على معارضته لاظهار الفصاحة والبلاغة والزام الحجة وله
واستنكافهم مع توفر الدواعي يدل على انهم عجزوا عن المعارضة وذلك يدل على ان القرآن معجز وثانيهما انه اخبر عن
المغيبات والاخبار عنها معجز اما انه اخبر عن المغيبات فلقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم
سيغلبون وكان قد وقع مطابقا لما اخبر به وقوله تعالى ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد الآية والخطاب
مع النبي عم واراد بمعاد مكة فان معاد الرجل بلدته لانه يطوف في البلاد ثم يعود اليها وقوله تعالى ستدعون
الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون وقد وقع ذلك لان المراد بقوم اولي بأس عند بعضهم بنو حنيفة
وقد دعى ابو بكر رضي الله عنه المخلفين من الاعراب الى بني حنيفة ليقاتلوهم او يسلمون وعند بعضهم اهل فارس
وقد دعى عمر رضي الله عنه المخلفين من الاعراب الى اهل فارس ليقاتلوهم او يسلموا وقوله تعالى وعد الله الذين
امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم اي ليورثنهم ارض الكفار من العرب
والعجم كما استخلف الذين من قبلهم اي بني اسرائيل لما اهلك الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم وقد وقع مطابقا
لما اخبر والمراد من الذين امنوا الصحابة بدليل قوله تعالى منكم وبدليل قوله تعالى وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وهم كانوا
خائفين في صدر الاسلام ولقد انجز الله وعده لهم وقوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة وكانت مدة خلافة
الائمة الراشدين ابي بكر وعمر وعثمان وعلي ثلثين سنة وقوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما
وقوله عم لعمار بن ياسر تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين الفئة الباغية يعني معاوية ومن معه وقوله عم
لعباس حين اسر في اسارى بدر وطلب النبي عم فداء نفسه وابن اخيه عقيل بن ابي طالب وعجز العباس نفسه عن
الفداء فقال اين عم اين المال الذي وضعته بمكة عند ام الفضل وليس معكما احد وقلت ان اصبت فلعبد
الله كذا وللفضل كذا فقال العباس والله ما علم احد غيري والذي بعثك بالحق انك لرسول الله واسلم هو و
عقيل وكاخباره عم عن موت النجاشي روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عم نعى الى الناس النجاشي يوم مات وقال لاصحابنا صلوا على اخيكم النجاشي فخرج بهم الى المصلى فكبر بهم اربع تكبيرات ثم ثبت بعد الاخبار

انه

انه مات في ذلك اليوم واخباره عم عما يحدث من الفتن والعلامات الى اشراط الساعة كثيرة بعدا دروى
ابو بكرة رضي الله عنه ان النبي عم قال ينزل ناس من امتي بغايط يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون عليه
جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان اخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض الوجوه صغار
الاعين حتى ينزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها ثلث فرق فرقة ياخذون اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة
ياخذون لانفسهم وهلكوا وفرقة يجعلون ذراريهم وراء ظهورهم ويقاتلونهم وهم شهداء وكان كما اخبر فان
المراد بذلك البصرة هو بغداد وقد اغار بنو قنطوراء يعني الترك وقد تفرق اهل بغداد في تلك الغارة ثلث
فرق كما اخبر النبي عم وكاخباره عم عن نار بصرى وهي مدينة بالشام فان النبي عم قال لا تقوم الساعة حتى
تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وكان كما اخبر فانه نقل عن الثقات ان نارا خرجت من ارض
الحجاز من هجرة النبي عم سنة اربع وخمسين وستمائة وقد اضاءت مضيئاتها حيث رايت من بصرى مع اخبار
عن المغيبات في الامور المستقبلة واما الاخبار عن المغيبات في الامور الماضية فما كان من اقاصيص الاولين
من غير مطالعة كتب ولا رجوع الى اهل التواريخ بحيث لم يتمكن احد من التخطئة ومنها بلوغه عم بهذا
المبلغ العظيم من الحكم النظرية كمعرفة الله تعالى وصفاته واسمائه واحكامه بل جميع العلوم العقلية والنقلية
ومن الحكم العملية كعلم الاخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدينة ان بعثه من غير تعلم وممارسة فانه عم ما كان من
قبيلة اهل العلم وكان في بلد لم يكن فيها احد من اهل العلم وسافر سفرا الى بلد اهل العلم فانه سافر مرتين
الى الشام مرة مع عمه ومرة مع ميسرة وقد علم كل احد من اعدائه انه لم يتفق له فيهما مخالطة مع اهل العلم ومنها من اجل الامور الخارقة
للعادة وقد نقل عنه معجزات اخر كانشقاق القمر روى انس رضي الله عنه ان اهل مكة سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان يريهم اية فاراهم القمر شقتين حتى راوا الجبل بينهما وتسليم الحجر عليه روى جابر بن سمرة انه قال عم اني لا
اعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث وكنبوع الماء من بين اصابعه قال جابر عطش الناس يوم
الحديبية ورسول الله عم بين يديه ركوة فتوضا منها ثم اقبل الناس نحوه قالوا ليس عندنا ماء نتوضا
به ونشرب الا ما في الركوة فوضع عم يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون فشربنا
وتوضانا قيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة الف لكفانا كنا خمس عشرة مائة وكتسبيح الحصى قال جابر كان النبي عم اذا خطب استند الى جذع نخلة من سواري المسجد

الدعم

فلما صنع له المنبر فاستوى عم عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت ان تنشق فنزل النبي عم
واخذها وضمها اليه فجعلت تئن انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت وكشكاية الناقة من كثرة العمل
وقلة العلف قال يعلى بن مرة الثقفي ثلثة اشياء رأيتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم بينا نحن نسير معه
اذ مررنا ببعير يسنى عليه فلما رآه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف النبي عم فقال اين صاحب هذا البعير فجاءه فقال
له بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله فانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره فقال اما اذ ذكرت هذا من
امره فانه شكى من كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه جرجر البعير اي صوت وجران البعير مقدم عنقه
وكشهادة الشاة المسمومة روي عن جابر ان يهودية من اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ رسول الله الذراع فاكل منها واكل رهط من اصحابه معه فقال
عم ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية فدعاها فقال سممت هذه الشاة فقالت من اخبرك قال اخبرتني
هذه في يدي يعني الذراع قالت نعم قلت ان كان نبيا فلن يضره وان كان غير نبي استرحنا منه فعفى
عنها رسول الله عليه السلام ولم يعاقبها الى غير ذلك من المعجزات المذكورة في كتب دلائل النبوة وان لم
يتواتر كل واحد منها فالقدر المشترك بينها متواتر لان مجموع الرواة بلغوا حد التواتر والقدر المشترك
متحقق في رواية المجموع فيكون متواترا وانما قلنا ان كل من ادعى النبوة واظهر المعجزة يكون نبيا لان الرجل
اذا قام في محفل عظيم وقال اني رسول هذا الملك اليكم فطالبوه بالحجة فقال الرجل يا ايها الملك ان كنت صادقا
في دعواي فخالف عادتك وقم من مكانك ففعل الملك اي قام الملك من مكانه علم الحاضرون بالضرورة صدق
الرجل في دعواه فكذا ههنا الكاشف الوضع الدالة على نبوته جميع سيرته وصفاته المتواترة كملازمة الصدق
فانه لم يكذب قط فيما يتعلق بالدنيا ولا فيما يتعلق بالدين ولهذا لم يتمكن اعداؤه من نسبة الكذب اليه في شيء
من الاشياء وكالاعراض عن متاع الدنيا حتى انه عم حين عرضت عليه شاهدة عرض قريش المال والرياسة
والنكاح ممن يرغب فيها ليترك دعواه عليه واعراضه عنه وكسخاوته عم في الغاية حتى عاتبه الله تعالى فقال
ولا تبسطها كل البسط وكشجاعته عم الى حد لم يفر قط من احد وان عظم الرعب مثل يوم احد ويوم
حنين ولهذا الوجه الوجوه واظهر مطيع اي يليق وعلى الاطوار على الدعوى مع ما يرى من المنافع الانسان فقال عم ما اوذي نبي مثل ما اوذيت نعمهم عليهم

من غير فتور في الصوم كما صبر اولو العزم من الرسل وكالترفع على الاغنياء والتواضع مع
الفقراء لا يكون الا للانبياء فان كل واحد وان فرضنا انه لا يدل على النبوة لكن مجموعها مما نعلم
قطعا انه لا يحصل الا للنبي وهذه طريقة اختارها الجاحظ وارتضاها الغزالي في كتابه المنقذ الثالث
من الوجوه الدالة اخبار ~~الجاحظ~~ الانبياء المتقدمين في كتبهم عن نبوته عم فهذه مجامع ادلة
نبوته عم والاستقصاء فيها مذكور في المطولات وكتب دلائل النبوة او وقالت البراهمة اه
او قالت البراهمة كل ما حسنه العقل اي كل ما علم حسنه بالعقل فهو مقبول سواء ورد به الرسول
او لم يرد لما تقرر في العقل ان كل ما ينتفع الانسان وكان خاليا من امارة الضرر كان الانتفاع به حسنا
وما قبحه العقل اي علم قبحه بالعقل نرده سواء ورد به الرسول او لم يرد وما يتوقف فيه العقل
اي لم يعلم العقل حسنه وقبحه فنستحسن عند الحاجة الى الانتفاع به ونستقبح عند الاستغناء عنه لما
في العقول ان ما يحتاج الانسان اليه ولم يظهر قبحه حسن اي وان ما استغنى الانسان عنه ولم يظهر
حسنه قبيح لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا فاذن في العقل مندوحة عن البعثة
يقال لي في هذا الامر مندوحة ومنتدح اي سعة ويقال ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب والجواب
عنه مبني على الحسن والقبح العقليين وقد سبق بطلانه ثم ذكر المصنف فوائد البعثة على التفصيل فقال للبعثة
الرسل فوائد لا تحصى منها ان يعتضد الحكم بما يؤكد فيما دل عليه العقل بالاستدلال لينقطع عذر المكلف
من كل الوجوه واشار اليه بقوله تع لئلا يكون حجة بعد الرسل ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا
ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى فبين انه تع بعث الرسل
على الله للناس لقطع الحجة وفي تلك الحجة وجوه ثلثة احدها ان يقولوا ان الله تع ان خلقنا لنعبده
فقد كان يجب ان يبين لنا العبادة التي يريدها منا انها ما هي وكم هي وكيف هي وانا وجب اصل
الطاعة في العقل لكن تعيينها غير معلومة لنا فبعث الله الرسل لقطع هذا العذر فانهم
اذا بينوا الشرايع المفصلة زالت اعذارهم وثانيها ان يقولوا انك ركبتنا تركيب سهو وغفلة
وسلطت علينا الهوى والشهوات فهلا امددتنا بمن ينبهنا على ادراك الصواب بنبهنا واوقفنا على ما ... [illegible]

اغرآء للناس على تلك القبائح وثالثها انهم يقولوا حسب انا بعقولنا علمنا حسن الايمان وقبح الكفر لكن
ولكنا لم نعلم بعقولنا ان من فعل القبيح عذب خالدا مخلدا لا سيما ونعلم ان لنا في فعل القبيح
لذة وليس لنا فيه مضرة ولم نعلم ان من آمن وعمل صالحا استحق الثواب لا سيما وكنا قد علمنا
انه لا منفعة لنا في شيء لكن فلا جرم لم يكن مجرد العلم بالحسن والقبح داعيا ولا زاجرا اما بعد البعثة
انتفت هذه الاعذار ومن فوائد البعثة ان يبطل اي يزيل الشبهة التي تقع على العقل وفيها
ومنها ان يرشد الى ما توقف العقل فيه ولا يهتدي اليه بالاستقلال كبعث الاموات واحوال
الجنة والنار وسائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام المتوقف على السمع ومنها ان يبين حسن ما
توقف العقل فيه ولم يستقل بمعرفة حسنه وقبحه كالنظر الى وجه العجوز الشوهاء والى وجه الامة
الحسناء فان العقل متوقف في حسنه وقبحه ومنها ان يفصل ما حسنه العقل اجمالا بان يبين
ماهية العبادات وكميتها وكيفيتها ومنها ان يبين حقائق الطاعات والعبادات المذكورة للمعبود
المكررة لانحفاظ التذكر في الاوقات المتتالية كالصلوة وغيرها ومنها ان يشرع قواعد العدل
المقيم لحفظ النوع فان الانسان مدني بالطبع مظنة للتنازع المفضي الى التقاتل فلا بد من عدل يجمع
لحفظ النوع بحفظ شرع يحكم به بين الناس الاصلح ان النبي عم على طريق الحكماء ومنها ان نعلم
وعلمناه صنعة لبوس لكم وقال الله تعالى في نوح عم واصنع الفلك باعيننا ولا تشك ان الحاجة الى العزل
والنسج والخياطة والبناء وما يجري مجراها اشد من الحاجة الى الزرع وتوقيفها الى استخراجهم ضرر عظيم فوجب
بعثة الانبياء عليهم السلام لتعليمها ومنها ان نعلم منافع الادوية التي خلقها الله تعالى في الارض لنا فان
التجربة لا تفي بمعرفتها الا بعد تطاول الازمنة ومع ذلك فيه خطر على الاكثر وفي البعثة ما يكفي معرفة طبايعها
ومنافعها من غير تعب ولا خطر وكذلك نعلم خواص الكواكب فان المنجمين عرفوا درجات الفلك ولا يمكن
الوقوف عليها بالتجربة لان التجربة تعتبر فيها التكرار والاعمار البشرية كيف تفي بادوار الكواكب
الثابتة وايضا العقول متفاوتة والكمال نادر والاسرار الالهية عزيزة جدا فلا بد من معلم يعلمهم ويرشدهم
فلا وجه لبعثة الانبياء وانزال الكتب عليهم ارسالا للخلق منهي حكاية المعلمين لهم لئلا يحتجوا بان عقولهم قال البراهمة

قالت اليهود لو كان محمد عم نبيا لكان كلما اخبر به صدقا واللازم باطل فانه اخبر ان شريعة موسى عم
منسوخة وهذا الخبر ليس بصدق وذلك لانه ع لما شرع شريعة موسى فلا يخلو اما ان يكون قد بين
فيها انها باقية الى وقت الفلاني فقط وستنسخ او لا يكون قد بين فيها انها ستنسخ لزم ان يتواتر
ويشتهر كاصل دينه وذلك لانه كان هذا من الامور العظيمة التي يتوفر الدواعي على نقلها فوجب ان
ينقل متواترا او النقل المتواتر لا يجوز الاطباق على اخفائه ولو كان يلزم ان يكون العلم بانتهاء الشرع عليه
عند مبعث عيسى عم وانتهاء شرع عيسى عم عند مبعث محمد عم معلوما للناس بالضرورة ولم يكذب
المنكر له منكر المتواترات وان يكون ذلك من اقوى الدلايل لعيسى ومحمد عليهما السلام من الله لكان دعواهما
فلما لم يكن الامر كذلك علمنا فساد هذا القسم وان لم يكن قد بين انه ستنسخ فان كان قد نص في شرع موسى
موسى عم ما يدل على دوامه وانها باقية الى يوم القيامة امتنع نسخه لانه لو لم يبق ان الشرع عم ثابت
ابدا فلو لم يبق ثابتا كان ذلك كذبا والكذب على الله تعالى محال ولانه لو جاز لشرع عم ان نص الله تعالى على الابد
لا يحصل ارتفع الامان عن كلامه ووعده ووعيده وهذا باطل بالاتفاق ولانه لو جاز ان يخبر الله تعالى
في شرع موسى عم انه ثابت ابدا مع انه ينسخ لما امكن الاحتجاج بنص على ان شرع محمد عم ثابت ولم ينسخ
فبطل حكم جواز نسخ شريعتكم وان لم يكن فيها ما يدل على دوام شرع موسى عم بل نص في شرع موسى انه
ثابت ولم يبين الدوام ولا التوقيت لم يتكرر شرع موسى عم ولم يثبت الا مرة واحدة لما ثبت في اصول
الفقه ان الامر الذي لم يقيد بالدوام ولا التوقيت لا يقتضي الا الوجوب مرة واحدة ولكن معلوم ان
شرع موسى عم لم يكن كذلك فان التكاليف كانت متوجهة بشرع موسى عم على الناس الى زمان عيسى عم
بالاتفاق ومنه ظهر فساد القسم الاول والثالث تعين صحة الثاني ويلزم امتناع النسخ اجاب المص بان الدعوى
قد تبين في شرع موسى عم ما يشعر بنسخه بيانا اجماليا ولم يبين مقدار الوقت ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي
على نقله كما يتوفر الدواعي على نقل اصل دينه فان توفر الدواعي على نقل الاصل اكثر من توفرها على نقل كيفيته
او كان قد نص في شرع موسى عم ما يدل على دوامه ظاهرا لا قطعا ولا امتناع في نسخ ما دل الدليل على دوامه
ظاهرا قال الرابع اقول المبحث الرابع في عصمة الانبياء عليهم السلام اتفق الجمهور على عصمة الانبياء عليهم

عن الكفر والمعاصي بعد الوحي والفضيلية من الخوارج جوزوا على الانبياء الذنوب واعتقدوا ان كل
معصية كفر فجوزوا الكفر على الانبياء ومن الناس من لم يجوز الكفر لكنه جوز اظهار الكفر تقية
بل اوجبوه لان اظهار الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل القاء للنفس في التهلكة والقاء النفس فيها
حرام بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واذا كان اظهار الاسلام حراما كان اظهار الكفر واجبا ومنع
بانه لو جاز اظهار الكفر تقية لكان اولى الاوقات وقت ظهور الدعوة لان الناس في ذلك الوقت بالكلية
منكرون له وكان لا يجوز اظهار الدعوة لاحد من الانبياء فيؤدي الى اخفاء الدين بالكلية والحشوية لم
يجوزوا الكفر ولا اظهاره وجوزوا الاقدام على الكبائر وقوم منعوا ان يتعمد الانبياء الكبيرة وجوزوا
تعمد الصغاير واصحابنا منعوا الكبائر مطلقا سواء كان عمدا او سهوا وجوزوا الصغائر سهوا
لا عمدا لنا انه لو صدر عنهم كفر او ذنب لوجب على الامة اتباعهم لقوله تعالى اتبعوه فيفضي الى الجمع بين الوجوب
الوجوب والحرمة وانه لو صدر عن الانبياء كفر او ذنب لكانوا معذبين باشد العذاب بيان الملازمة
ان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه افحش فكان عذابه
اشد كما اوعد الله نساء النبي عم بقوله يا نساء النبي لستن كاحد من النساء من يأت منكن
بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وزاد في حد الاحرار على حد العبيد نصف حد وانه لو صدر
عن الانبياء كفر او ذنب لكانوا من حزب الشيطان لانهم حينئذ يفعلون ما اراده الشيطان واللازم باطل لان
من كان من حزب الشيطان هم الخاسرون لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون وهو باطل بالاجماع لم يكن
الانبياء من حزب الشيطان وانه لو صدر منهم كفر او ذنب لم يقبل شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا واللازم باطل والا لكان ادنى حالا من العدول وهو باطل بالاتفاق وانه لو صدر منهم كفر او ذنب لاستحقوا
الذم والايذاء لان الكفر والذنب منكر وانكار المنكر واجب وانكار النبي يوجب ذمه وايذاءه وايذاء النبي
حرام لقوله ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة وانه لو صدر منهم كفر او ذنب لانعزلوا
عن النبوة لان المذنب ظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين لا يقال اراد بالعهد عهد
الامامة لا النبوة بدليل ذكر صدر الآية حاصله ام اصحم بقوله اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين لانا نقول عهد الامامة لا ينال الظالم فبالاولى عهد النبوة

لان الله تعالى جعل ابراهيم نبيا واراد بقوله جاعلك للناس اماما انا جاعلك للناس نبيا ولئن سلم
انه اراد بالامامة غير النبوة فبعد النبوة اولى بذلك اى بان لا ينال الظالمين الامامة يلزم
بجواز صدور الذنب عن الانبياء بوجه ثم تعارضوا الدلائل الدالة على عدم جواز صدور الذنب
عن الانبياء بوجوه منها قوله تعالى للنبي عليه السلام عفا الله عنك لم اذنت لهم وقوله تعالى ليغفر لك الله
ما تقدم من ذنبك وما تأخر فان الآيتين تدلان على جواز صدور الذنب من النبي عم اما الآية الاولى
فلان العفو دال على تحقق الذنب واما الآية الثانية فلان المغفرة بعد تحقق الذنب صريح في صدور الذنب اجاب
المص بان هذا محمول على ترك الاولى العفو دال على تحقق الذنب واما الآية الثانية فلان المغفرة بعد
تقدم الذنب صريح في صدور الذنب جمعا بين الدليلين لا يقال لو كان ترك الاولى موجبا للعفو والغفران
لكان جميع العبادات الصادرة من النبي عم في محل العفو والمغفرة لانه لا عبادة الا وفوقها عبادة لانا
نقول لا محذور في ان يكون جميع العبادات في محل العفو والمغفرة ولئن سلم انه لا يجوز ان يكون جميع
في محل العفو والمغفرة فالعفو والمغفرة انما يكون اذا لزم من ترك الاولى فوات مصلحة او حصول
مفسدة ومنها واقعة آدم عم فان قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى يدل صريحا على انه صدر منه المعصية
وآدم نبي بالاتفاق اجاب المص بان واقعة آدم قبل نبوة آدم لان آدم عم ح امة فلا يوجد النبي عم الا
اذا كان له امة ولقوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى اى فعله نبيا ومنهم من اعتذر عن قصة
آدم فان قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى اراد به وعصى اولاد آدم كما في قوله تعالى واسئل القرية والذي يؤكد
هذا قوله تعالى في قصة آدم وحوا فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما ولا ما تفق لم يشرك لآدم ولا حوا
وانما اشرك اولادهما ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة ثم زعم الاصم انه كان على سبيل النسيان لقوله تعالى
ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسى ولم نجد له عزما واعترض عليه بان ابليس ذكر آدم وقت الوسوسة
امر النهي فقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين ومع هذا التذكير يمتنع النسيان وقد اجيب عنه
بانه يجوز ان يكون وقت التذكير غير وقت النسيان والا فلا وجه لقوله تعالى فنسى وايضا عاتبه الله على ذلك في قوله تعالى
الم انهكما عن تلكما الشجرة [illegible]

العبادات

عشقن حواله قلدغى اول حور عدنيه   حياو دركه مرغ زبونه طغان صلد

ان آدم كان متذكرا للنهي لكنه اقدم على التناول بالتأويل وهو من وجوه احدها زعم النظام ان آدم فهم من
قوله لا تقربا هذه الشجرة الشخص وكان المراد النوع وكلمة هذا كما يكون اشارة الى الشخص فقد يكون
اشارة الى النوع كقوله عم هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وزعم آخرون ان النهي وان كان ظاهرا
في التحريم لكنه ليس نصا فيه وصرفه عن الظاهر لدليل وبالجملة اذا تعارضت الدلايل فلا خلاص الا بالتأويل او التوقف
ومنها قول ابراهيم هذا ربي على سبيل الفرض فان من اراد ابطال قول يفرضه اولا ثم يبطله ومنها قول ابراهيم بل
فعله كبيرهم وهو كذب والكذب ذنب فقد صدر عن النبي ذنب اجاب عنه بوجهين احدهما ان ابراهيم قال هذا
القول على سبيل الاستهزاء بالكفار كما لو قلت لصاحبك وهو امي ويعتقد انه قادر على الكتابة انت كتبت
هذا الاستهزاء وثانيهما اسناد الفعل الى الكبير اسناد الفعل الى السبب لان تعظيم الكفار للصنم حمل ابراهيم عم
على ان جعله جذاذا ومنها نظر ابراهيم في النجوم ليعلم حاله من تاثير النجوم لقوله تع فنظر نظرة في النجوم فقال
اني سقيم والنظر في النجوم من هذا الوجه حرام وقوله اني سقيم كذب لانه لم يكن سقيما والكذب ذنب اجاب
بان نظر ابراهيم في النجوم ليس ليعرف حاله من تاثير النجوم لقوله تع بل نظره في النجوم كان للاستدلال والتوقف
على صنعه تعالى والنظر في النجوم من هذا الوجه طاعة لقوله تع ويتفكرون في خلق السموات والارض وبان قوله
اني سقيم يجوز ان يكون اخبارا عن سقم حال او عن سقم متوقع في الاستقبال فلا كذب ومنها اخفاء يوسف
حريته عند بيعه فانه كتمان للحق وكتمان الحق ذنب اجاب عنه انما اخفى يوسف حريته لاشعاره بالقتل
ان اظهر حريته وكان قبل نبوته ومنها هم يوسف بالزنا لقوله تع وهم بها والهم بالزنا ذنب اجاب بان هم
يوسف جبلي لان ميل الرجل الى المراة جبلي ليس بنقص في حق الرجال بل محمود غير اختيارية ومنها جعل يوسف
سقايته في رحل اخيه ليتهم بالسرقة وذلك خيانة والخيانة ذنب اجاب بان ذلك لموافقة اخيه ليبقيه عنده
فلا يكون خيانة فلا يكون ذنبا ومنها ما صدر عن اخوة يوسف من القائه في غيابة الجب وايذاء ابيهم
وكذبهم بان الذئب قد اكل يوسف وكل منه ذنب اجاب بانا لا نم ان اخوة يوسف انبياء وان سلم انهم
انبياء فما صدر منهم لم يكن حال نبوتهم ومنها قصة داود عم والطمع في امراة اوريا كما قال الله تع
على لسان الملائكة ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها وعزني في الخطاب وظن داود [illegible] اجاب بان قصة داود [illegible]

على ما ذكره وهذه الآية لم تدل على ما ذكره بل يحتمل غيره هذا حال عصمة الانبياء بعد الوحي واما قبل الوحي فالاكثر
منعوا جواز الكفر وافتوا في الكذب في الاحكام على الذنب لئلا يزول عن النبي عم الثقة بالكلية وجوزوا صدور
المعصية منه على سبيل الندور كقصة اخوة يوسف عم والروافض اوجبوا عصمة الانبياء عن الذنب المعاصي
مطلقا كبيرةً وصغيرةً عمداً او سهواً قبل البعثة او بعدها قال تنبيه اه اقول لما بين عصمة الانبياء ذكر تنبيها في
منع عصمة الانبياء وهي ملكة نفسانية تمنع صاحبها من الفجور وتتوقف على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات
اعلم ان الهيئة النفسانية ان لم تكن راسخة سميت حالا وان كانت راسخة سميت ملكة والهيئة النفسانية التي
تمنع صاحبها عن الفجور اي الذي ارتكاب المعاصي وارتكاب المعاصي واجتناب الطاعات انما يصير ملكة بان يعلم
صاحبها مثالب المعاصي اي معايبها ومناقب الطاعات لان الهيئة المانعة من الفجور اذا حصلت في النفس وعلم صاحبها ما يترتب
على المعاصي من المضار وعلى الطاعات من المنافع يصير راسخة لانه اذا علم مثالب المعاصي ومناقب الطاعات يرغب في الطاعات ويرغب
عن المعاصي فيطيع ولا يعصي فيصير هذه راسخة وتتاكد هذه الملكة في الانبياء بتتابع الوحي عليها بتذكر ذلك العلم والاعتراض
على ما يصدر عنهم سهوا والعتاب على ترك الاولى فانه متى صدر عنهم شيء سهوا او تركوا اما سهوا او لم يتركوا مهملا بل
يعاتبوا وينبهوا عليه ويضيق الامر فيه عليهم تتاكد تلك الملكة وقيل العصمة كون الشخص بحيث يمتنع عنه الذنب لخاصية في نفسه
او بدنه ومنع ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كان كذلك لما استحق صاحبها المدح على عصمته ولامتنع تكليف
وبطل الامر والنهي والثواب والعقاب واما النقل فلقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي وقوله تعالى ولولا ان ثبتناك لقد
كدت تركن اليهم شيئا قليلا فان الآية الاولى تدل على ان النبي عم مثل الامة في جواز صدور المعصية منه والآية الثانية تدل على
ان الله تعالى ثبته على عدم الركون اليهم ولا لركن اليهم فيكون الركون اليهم الذي هو ذنب غير ممتنع قال الخامس اقول
المبحث الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة ذهب الى تفضيل الانبياء على الملائكة اكثر اصحابنا والشيعة خلافا للحكماء
والمعتزلة والقاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي من اصحابنا في الملائكة العلوية فانهم ذهبوا الى ان الملائكة العلوية
افضل من الانبياء دون الملائكة السفلية واحتج الاولون على تفضيل الانبياء على الملائكة مطلقا بوجوه اربعة الاول انه تعالى
امر الملائكة بسجود آدم لقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم الآية ولا شك ان السجود المامور به سجود تحية لا
سجود عبادة فيلزم ان يكون افضل من الملائكة لان امر الاعلى بالسجود للادنى ... الحكيم ... الافضل ... المفضول الثاني ان آدم اعلم من الملائكة لانه تعالى

بعلم الاسماء كلها والملائكة لا يعلمونها لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني

باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم فكان آدم افضل من الملائكة

لقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر اشق من طاعة الملك لان طاعة البشر

مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة والصوارف الداخلة والخارجة ولان تكاليف البشر مستنبطة بالاجتهاد

وطاعة الملك جبلية ليس لها موانع وصوارف منصوصة لا مستنبطة بالاجتهاد واذا طاعة البشر اشق يكون

افضل لقوله عم افضل العبادات احمزها اى اشقها الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم

وآل عمران على العالمين ترك العمل به فيمن لم يكن من الانبياء فبقي معمولا به في حق الانبياء فيكون الانبياء افضل

العالمين فيكون الانبياء افضل من الملائكة واحتج الآخرون اى القائلون بان الملائكة العلوية افضل من

الانبياء ايضا بوجوه ستة الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فهذا السياق

يقتضي تفضيل الملائكة المقربين على عيسى لان البلاغة تقتضي الترقي من الادنى الى الاعلى وفيه نظر فان النصارى

لما عاينوا ولادة عيسى بغير اب اعتقدوا انه ابن الله تعالى ليس بعبد الله استبعادا لان يكون العبد بولد بغير اب

فقال الله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبد الله بسبب انه خلقه الله تعالى بغير اب ولا الملائكة المقربون الذين

خلقهم الله تعالى بلا واسطة اب وام ومعلوم ان الترقي من الادنى الى الاعلى من هذا الوجه لا يلزم ان يكون الاعلى من هذا الوجه

افضل الا الافراد تعديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء يدل على ان الملائكة افضل من الانبياء وفيه نظر فان تقدم

الذكر لا يدل على افضليتهم لجواز ان يكون تقديمهم في الذكر باعتبار تقدمهم في الوجود الثالث قوله تعالى لا يستكبرون عن

عبادته تعالى استدل بعدم استكبار الملائكة عن عبادة الله على ان البشر ينبغي ان لا يستكبروا ولا يسأموا عن ذلك فلم

يثبت تفضيلهم وفيه نظر فان غايته ان يكون الملائكة افضل من البشر الذين يستكبرون عن عبادته ولا يلزم ان يكونوا افضل

من الانبياء الذين لا يستكبرون عن عبادته والرابع قوله تعالى ولا اقول لكم اني ملك وقوله تعالى الا ان تكونا ملكين اى الا

ان تكونا ملكين فان سياق الاية الاولى يدل على ان الملك افضل من النبي وسياق الاية الثانية يدل على ان الملك افضل

من آدم وحواء وفيه نظر فان الآية الاولى لا يدل على ان الملك افضل لا يتبع الوحي والنبي يتبع الوحي بدليل قوله تعالى ان

اتبع الا ما يوحى الي لما ويجوز ان يكون عدم اتباعه افضل لان الاتباع والانبياء بالاتباع افضل من الملائكة على آدم ان قاطبة الملائكة واجب على تفضيلهم عليه بالافضلية

الشهوة

لها

فالشبه لكون الملك معلم النبي والرسول اليه ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والرسول افضل من المرسل اليه كما ان النبي
افضل من المرسل اليهم وفيه نظر فان المعلم افضل من المتعلم فيما يعلم لا في غيره والا فيما يعلم وانا نقبل تعليمه والعكس على النبي بالنسبة
الى امته ليس بصواب لظهور الفرق فان السلطان اذا ارسل شخصا الى جمع كثير ليكون حاكما عليهم يكون ذلك الشخص
افضل من ذلك الجمع اما اذا ارسل واحدا الى ذلك الشخص الحاكم ليبلغ رسالة لا يلزم ان يكون ذلك الواحد افضل
من ذلك الشخص الحاكم الرابع الملائكة ارواح مبراة عن الرذائل والآفات النظرية والعملية مطهرة عن الشهوة و
الغضب اللذين هما منشأ الاخلاق الذميمة مطلعة على اسرار الغيب قوية على الافعال العجيبة من تحريك السحاب وانزال
الغيوث سابقة الى الخيرات مواظبة على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون قال السادس اقول المبحث السادس الكرامات جائزة عندنا وعند ابي
الحسين البصري من المعتزلة وانكرها سائر المعتزلة والاستاذ في الكرامات لو لم تكن جائزة لما وقعت فان الوقوع يستلزم
الجواز واللازم باطل بقصة آصف فانه احضر عرش بلقيس قبل ارتداد الطرف لقوله قال الذي عنده علم من الكتاب
انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك فلما رآه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربي وهذا الاحضار من الامور الخارقة
للعادة وآصف لم يكن نبيا وقصة مريم وحضور الرزق عندها قال الله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد
عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب وقصة اصحاب
الكهف فقالوا ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من امرنا رشدا فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عددا
وقوله تعالى ولبثوا في كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا احتج المنكرون بان الخوارق لو ظهرت على غير الانبياء
لالتبس النبي بالمتنبي لان تميز الانبياء عن غيرهم انما هو بسبب ظهور خوارق العادات منهم اذ الاماثل تشاركهم
في الانسانية ولوازمها فلولا ظهور المعجزة عليهم لما تميزوا عن غيرهم فلو جاز ان يظهر الخارق للعادة على غيرهم
لالتبس النبي بالمتنبي قلنا لا نم انه يلتبس بالمتنبي بل يتميز النبي عن غيره بالتحدي ودعوى النبوة فاذا ظهر الخارق
للعادة مقرونا بالتحدي والدعوى علم صدقه قال الباب الثاني اقول لما فرغ من الباب الاول في النبوة
شرع في الباب الثاني في الحشر والجزاء وذكر فيه ثمانية مباحث الاول في اعادة المعدوم الثاني في حشر
الاجسام الثالث في الجنة والنار الرابع في الثواب والعقاب الخامس في العفو السادس في الشفاعة السابع في الاحباط الثامن في الكبائر في الايمان والكفر ...

السمعيات التى جاءت فى الاسماء الشرعية المبحث الاول فى اعادة المعدوم اعادة المعدوم جايزة عندنا خلافا
للحكماء والكرامية وابى الحسين البصرى من المعتزلة لنا ان الشى لو امتنع وجوده بعده فاما ان يمتنع وجوده لذاته اى
لذات ذلك الشى او لشى من لوازمه فيمتنع وجوده ابتداء بالضرورة وان امتنع وجوده بعد عدمه لشى فيمكن و
جوده بعد عدمه عند ارتفاع ذلك العارض المقتضى لامتناع وجوده بعد عدمه بالنظر الى ذات ذلك الشى من حيث
هو فان قيل الشى بعد العدم ممتنع الوجود وذلك الامتناع للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود وهذا الو
صف لازم للماهية بعد العدم فامتناع الماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم لا يقتضى امتناع الماهية مطلقا لا
يقال الحكم عليه بانه ممتنع لذاته او لغيره لا يصح لان الحكم على الشى يستدعى امتناع المحكوم عليه لا يصح حكم عليه
فيكون متناقضا ورد هذا بان الحكم على ما يمتنع وجوده ممتنع من حيث كونه ممتنعا وممكنا من حيث كونه متصورا
من جهة الامتناع وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين والحق ان يقال الحكم على المعدوم بانه ممكن
عوده يقتضى ثبوته فى الذهن والمعدوم له ثبوت فى الذهن اجيب بان هذا الوصف ليس بلازم للماهية بعد
العدم فانه يجوز انفكاك هذا الوصف عن الماهية بعود المعدوم ولئن سلم ان هذا الوصف لازم للماهية
بعد العدم لكنا لا نسلم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية
الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود ممتنع العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم
بعد الوجود ممتنع الوجود واجب العدم بل هو قابل للوجود واليه اشار بقوله وهو ابوه عليهم
اللهم الا اذا اريد بالامتناع الامتناع بشرط العدم وقد عرف ان الوجوب بشرط الوجود والامتناع بشرط
العدم لا ينافى الامكان بحسب الذات واحتج المنكرون لجواز اعادة المعدوم بوجوه ثلثة الاول ان
المعدوم نفى محض ليس له هوية ثابتة فلا يصح الحكم عليه بامكان العود لانه لو صح الحكم عليه بامكان الوجود
فلا شك ان العقلية بامكان العود بامكان العود ان كانت الصورة التى فى الذهن فهى ممتنع الوجود فى الاعيان
وعلى تقدير العود وجودها لم يكن معادة لانها مثال المعدوم الذى فرض انه معاد لا نفسه وان كانت
الاشارة العقلية الى ما يقابل الصور التى فى الذهن وما يقابل الصورة التى فى الذهن لا يكون الا ان يكون
ذلك المعدوم بعينه فيلزم الحكم بما قال معادا فان الصورة التى فى الذهن بما لها الشى كونه لو كان الاشارة العقلية الى ما فى نفس ذلك المعدوم

ولا هوية له بل نفي محض فيمتنع الاشارة اليه بامكان العود فلا يصح الحكم بامكان العود فلان يمكنا
عوده ولا لكان الحكم بامكان العود صحيحا هذا خلف فالحاصل ان القول بامكان العود يؤدي الى
ان نقول ان كل مستانف معاد او القول بان المعدوم حال العدم له هوية وكلاهما باطل فالقول بامكان
العود باطل الثاني لو امكن اعادة المعدوم لامكن ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدا في وقت اعادته لانه اذا امكن
ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم
جاز ان يوجد ابتداء بطريق الاولى فلو وقع المعاد لم يتميز عن مثله المبتدا معه حال وجوده فان المغايرة
بينهما لا يكون في الماهية والعوارض المشخصة لعدم الاختلاف فيها الثالث انه لو امكن عود المعدوم
لامكن اعادته في الوقت المبتدا فيه وامكن اعادته في ذلك الوقت فيكون مبتداء من حيث انه معاد وهو
متناقض واجيب عن الاول بان قولكم لا الحكم عليه بامكان العود حكم قلنا فقلنا تقرير هذا الجواب بقول
انسط ان يقال قولكم لا يصح الحكم عليه بامكان العود حكم عليه فلا يخلو اما ان يكون هذا الحكم صحيحا اولا
فان كان الاول فقد صح الحكم على المعدوم واذا صح الحكم عليه صح الاشارة فلا يمتنع الحكم عليه بامكان الاعادة
وان لم يكن هذا الحكم صحيحا يكون نقيضه وهو قولنا يصح الحكم عليه بامكان العود صحيحا وهو المطلوب ورد هذا
الحكم بان هذا الحكم صحيح اقول فان كان صحيحا فقد صح الحكم على المعدوم قلنا لا يلزم من صحة هذا الحكم صحة الحكم
على المعدوم فان هذا الحكم حكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم وقد عرض هذا الوجه بان يقال المعدوم نفي
محض لا هوية له اصلا فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود لانه لو صح الحكم عليه بامتناع العود فالاشارة
العقلية بامتناع العود ان كانت الى صورته التي في الذهن فيلزم عدم وقوعها في الخارج ولا يلزم منه
امتناع عود المعدوم وان كانت الى ما عاثلها وهو كثير فيلزم امتناع كل مستانف وان كانت الى نفس ذلك
المعدوم ولا هوية له فيمتنع الاشارة اليه بامتناع العود فلا يصح الحكم عليه بامتناع فلا يمتنع العود
عليه والا لصح الحكم عليه بامتناع العود وقد قلنا انه ممتنع والحاصل ان القول بها بامتناع العود يؤدي
الى القول بامتناع كل مستانف او القول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامتناع

العود باطل واجيب عن نقض المعارضة بانه لا يمتنع الاشارة اليه بامتناع العود اليه لا يتوقف على هويته الثابتة فانا لا نقول انه لا يجوز ان يشار اليه بامتناع العود حال ...

الاشارة بامكان العود اليه فان ما لا هوية له ممتنع الاشارة اليه بامكان العود لاجل عدم هوية
الثابتة فيجوز ان يشار اليه بامتناع بسبب عدم هوية الثابتة وامكان العود لا يكون لاجل عدم هوية
الثابتة ولا يجوز ان يشار اليه بامكان العود لاجل عدم هوية الثابتة والحاصل ان صح الحكم بامتناع
العود عليه باعتبار ان صورة حاصلة في الذهن وامتناع العود باعتبار انه نفي محض لا هوية
له تقبلها العقل واما صحة الحكم بامكان العود باعتبار ان صورته في الذهن وصحة العود باعتبار
انه نفي محض لا هوية له غير مقصود ولا تقبلها العقل قال المص وهذا الوجه منقوض بالحكم على ما لم يوجد
بعد كالحكم على سواد الخلود بانه ممكن ان يوجد وكذا منقوض بالحكم على الممتنع بانه مقابل للممكن وكذا
منقوض بالحكم على العدم بانه مقابل للوجود فان الحكم على المعدوم والممكن والممتنع والعدم لا يقتضي
هويته في الاعيان فبطل قولكم المحكوم عليه يجب عليه ان يكون له ثبوت في الخارج والتحقيق في الجواب ان
يقال الاشارة العقلية بامكان العود انما هي الى صورته التي في الذهن قوله وحينئذ صورته التي
في الذهن لا يلزم ان يكون المعدوم بعينه قلنا نسلم انه لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم ولكن لا يلزم امتناع كونه
ذلك المعدوم فان عدم اللزوم لا يقتضي لزوم العدم وح جاز ان يكون ذلك المعدوم وهو المط فان كلامنا
في جواز العود لا في وجوبه واما قوله فلم لا يجوز ان يكون كل حادث مماثله معادا قلنا لا يلزم من عدم لزوم كونه ذلك المعدوم
بعينه لزوم ان يكون كل حادث مماثله معادا واجيب عن الثاني بان كل مثلين فيما وان بالتشخص والخارج لا محالة
وان اشتبه علينا والامر وان لم يتميز المثلان بالتشخص لم يكونا مثلين بل هو هو والتحقيق انه لا يلزم
من جواز وقوع مثله وقوع مثله حتى يلزم ان يكون فرق بين المبتدا والمعاد وليس ثم وقوع مثله فيجوز ان
لا يتحقق منهما بعض المعارض وايضا لو كان هذا الدليل صحيحا يلزم جواز وقوع شخصين ابتداء على
ما ذكرتم فلم يبق بينهما فرق واجيب عن الثالث بان اعادة ذلك الوقت لا يستلزم كونه مبتدا فان كون
الشيء مبتدا امر يعرض للشيء باعتبار وذلك الاعتبار هو كونه غير مسبوق بحدوث البتة وهذا الامر
غير متحقق في المعاد اذ المعاد مسبوق بحدوث وهو حدوثه الاول فلا يلزم ان يكون مبتدا معادا باعتبار
بل يكون معادا وقبل العدم العدم كان مبتدا لا كونه ما لم يكن الواحد مبتدا معادا باعتبارين [illegible] الثاني في حشر الاجسام البحث الثاني في حشر الاجسام اختلف

الناس في المعاد واطبق المليون على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد فمن ذهب الى امكان اعادة
المعدوم قال ان الله تع يعدم المكلفين ثم يعيدهم ومن ذهب الى امكان اعادة المعدوم قال ان الله تع يعدم
اجزاء ابدانهم الاصلية ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحياة فالانبياء عم الذين تقدموا على نبينا محمد عم فالظ
من كلام اممهم ان موسى عم لم يذكر المعاد البدني ولا انزل عليه في التورية لكن جاء ذلك في كتب الانبياء
الذين جاءوا بعده كحزقيل وشعيا عليهما السلم ولذلك اقر اليهود به واما في الانجيل فقد ذكر ان الاخيار
يصيرون كالملائكة ويكون لهم الحيوة الابدية والسعادة العظيمة والاظهر ان المذكور فيه المعاد الروحاني
واما القرآن الكريم فقد جاء فيه الروحاني والجسماني واما الروحاني ففي مثل قوله عز وجل فلا تعلم نفس ما
اخفي لهم من قرة اعين وقوله تع للذين احسنوا الحسنى وزيادة وقوله تع ورضوان من الله اكبر واما
الجسماني فقد جاء في القرآن العظيم اكثر من ان يحصى واكثرها مما لا يقبل التاويل مثل قوله تع قال من
يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل شيء عليم وقوله تع فاذا هم من الاجداث
الى ربهم ينسلون وقوله فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وقوله تع ايحسب الانسان ان لن
نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقوله ءاذا كنا عظاما نخرة وقوله وقالوا لجلودهم لم شهدتم
علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء وقوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله
يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وقوله وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها
لحما وقوله تع اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور وقوله تع قل ان الاولين والآخرين لمجموعون
الى ميقات يوم معلوم الى غير ذلك مما لا يحصى اذا عرفت ذلك فنقول اجمع المسلمون على ان الله يحيي
الابدان بعد موتها ويحشرها لانه ممكن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون حقا اما الاول وهو انه ممكن عقلا
فلان الامكان انما يثبت بالنظر الى القابل والفاعل اما بالنظر الى القابل فلان اجزاء الميت قابلة للجمع
والحيوة والا لو لم يكن قابلة للجمع والحيوة لم تتصف بالجمع والحيوة قبل الموت واللازم بط واما بالنظر
الى الفاعل فلان الله عالم باعيان اجزاء كل شخص على السبيل التفصيل لكونه عالما بجميع الجزئيات وقادر على جميع
الاشياء لايجاد الحيوة فيها لتحقق قدرته على الممكنات واذا كان كذلك امكن احياء الابدان واما الثاني وهو ان الصادق اخبر عنه فلانه ثبت بالتواتر

ان النبي عم يثبت المعاد الجسماني وفي القرآن العظيم جاء اثبات المعاد الجسماني اكثر مما يحصى والى امكانه
ووقوعه واشار بقوله تع قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقيل المعاد الجسماني غير ممكن
لانه لو اكل انسان انسانا اخر صار جزء بدن الماكول جزءا من بدن الآكل فالماكول اما ان يعاد في الآكل
او في الماكول منه واياما كان فلا يعود احدهما بتمامه وايضا فليس بان يعاد جزء بدن احدهما اولى بان يعاد
جزء بدن الآخر وجعله جزءا ببدنهما معا مع انه ح ظلم فلم يبق الا ان لا يعاد واحد منهما ايضا المقصود من البعث اما الا
يلام او الالتذاذ او دفع الالم والاول لا يصلح ان يكون مقصود الحكيم اولا يليق به والثاني ايضا اذ لا لذة
في الوجود لان كل ما يتخيل في عالمنا انه لذة فهو بالحقيقة ليس بلذة بل كله دفع الالم ويشهد بذلك
الاستقراء والثالث ايضا باطل لانه يكفيه الابقاء على العدم فيكون البعث ضايعا واجيب عن الاول
بان المعاد من كل منهما الاجزاء الاصلية التي هي الانسان لا البدن لولا التهكيل الذي يتبدل عنه التشخص
في اكثر الاحوال فان الاجزاء الاصلية هي الباقية من اول عمره الى آخره الحاصل لنقصه والاجزاء الاصلية للماكول منه
فضل الآكل فردها الى الماكول منه اولى فلا يعاد في الآكل المعتدي واجيب عن الثاني بان فعله تعالى لا يستدعي
غرضا ولا يسأل عما يفعل وان سلم ان فعله يستدعي غرضا فيجوز ان يكون الغرض من البعث الالتذاذ
وقوله لا لذة في الوجود ممنوع فانه من باب اللذة والالم ولا نم ان كل ما يتخيل لذة فهو دفع الم بل في الوجود
لذات حقيقية في عالمنا ولئن سلم انه ليس اللذة وجود في عالمنا فلم لا يجوز ان تكون اللذات الاخروية ع
مشابهة للذائذ الدنياوية في الصورة مخالفة لها في الحقيقة فلا يكون اللذات الاخروية دفعا للالام بل يكون
لذات خالصة عن شايبة دفع الالم قال تنبيه اقول نبه على ان القول بالمعاد الجسماني غير موقوف على
عدم الاجزاء بالكلية ولم يثبت بدليل قاطع عقلي او نقلي ان الله تع يعدم الاجزاء ثم يعيدها والتمسك بنحو
قوله تع كل شيء هالك الا وجهه والهلاك الفناء ضعيف انا لا نم ان الهلاك هو الفناء بل الهلاك هو
الخروج من حد الانتفاع وتفريق الاجزاء خروجها عن حد الانتفاع فيكون هلاكا والحق ان الشيء في الآية بمعنى
الاية ان كل شيء هالك في حد ذاته غير هالك بالنظر الى الوجه وهو كونه فان كل شيء اي ممكن بالنظر الى ذاته ليس له وجود
وبالنظر الى الغير موجود فلا هالك اذ ما هو عنا فاهم قال الثالث في الجنة والنار اقول المسألة الثالثة في الجنة والنار فان الجنة والنار اما ان يكونا مخلوقتين الان

انه عالم فان كان ما في هذا العالم فاما ان يكون في العالم الافلاك او عالم العناصر والاول محال لان الافلاك
لا ينخرق ولا يخالطها شيء من الفاسدات وكونها في الافلاك يقتضي خرقها لان الانهار والاشجار
والحركات التي فيها والنيران في الافلاك يقتضي خرقها ومخالطتها مع الاجسام الفاسدة وهو باطل والثاني
وهو ان يكون في عالم العناصر يستلزم ان يكون الجنة تناسخا فان كانتا في اخر فهو باطل لان هذا العالم
كري لان الفلك بسيط على شكل الكرة فلو فرض عالم اخر كان كريا فلو فرض كريان حصل
بينهما خلاء وهو محال ولان العالم الاخر لو حصل فيه الجنة والنار يحصل فيه العناصر ولو حصل فيه العناصر
لكانت مماثلة لهذه العناصر مائلة الى احيازها مقتضية للحركة اليها وكانت ساكنة في احيازها في ذلك العالم
طبعا فيلزم ان يكون لجسم واحد مكانان بالطبع وهو محال وكانت ساكنة واحيازها في ذلك العالم فاذا وايا
وهو محال والجواب لا يجوز ان يكون الجنة في هذا العالم ويكون في عالم الافلاك كما قيل الجنة في السماء
السابعة عند سدرة المنتهى لقوله عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وسدرة المنتهى في السماء
السابعة لقوله عم سقف الجنة عرش الرحمن والعرش هو الفلك التاسع عند المتكلمين قوله الافلاك
لا ينخرق قلنا امتناع الخرق على الافلاك ممنوع ولم لا يجوز ان يكون النار في العالم تحت الارضين قوله لو كانا لكان
لكان الحشر تناسخا قلنا لا نم والفرق بين الحشر في هذا العالم ورد النفس الى بدنها المعاد لان كان البدن معادا
بعينه او الى البدن المؤلف من اجزائه الاصلية ان لم يكن البدن معادا بعينه والتناسخ رد النفس الى بدن مبتدا
او يكون في عالم اخر قوله لان الفلك بسيط شكله الكرة قلنا لا نم ان البسائط كلها محيط ولئن سلم فلا نم استلزام
البساطة كرية الشكل ولئن سلم استلزام البساطة كرية الشكل حتى يحصل بينهما خلاء فلا نم امتناع الخلاء
والحاصل ان امتناع كونهما في عالم اخر مبني على بساطة كل محيط واستلزام البساطة كرية الشكل وعلى امتناع الخلاء
وكل هذه المقدمات ممنوعة ولئن سلم جميع هذه المقدمات فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم والعالم الذي فيه الجنة
والنار كرتين متماسكتين في ثخن كرة اعظم منهما فلا يحصل بينهما خلاء ولا نم لو حصل في ذلك العالم عناصر
لكانت مماثلة لعناصر هذا العالم تمام الحقيقة نانا وجوب مايل عنصري العالمين مطلقا اي في علم الماهية
لا لمكان الاختلاف في الصورة والهيولى وان حصل الاشتراك في الصفات واللوازم بان يكونا في العالم ... ... [illegible]

على المنافيين وكذلك الشواهد في بيان الفناء لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في الصفات واللوازم قال فرع ان اقول
هذا فرع على جواز اعادة الجنة والنار على تقدير جواز وجود الجنة والنار اختلفوا في انهما مخلوقتان الآن
ذهب الجمهور الى ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار لنا قوله تع في وصف الجنة
وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين اخبر الله تع عن اعداد الجنة بلفظ الماضي فدل على انها مخلوقة
الآن والا يلزم الكذب في خبر الله تع وهو محال لا يقال لو كانت الجنة مخلوقة الآن لكان عرضها عرض السموات
والارض واللازم باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانه انما كان عرضها عرض السموات والارض
اذا وقعت في احياز السموات والارض اذ لو وقعت في غير احيازهما او في بعض احيازهما لم يكن عرضها
عرضهما ووقوعها في جميع احيازهما انما يمكن بعد فناء السموات والارض لاستحالة تداخل الاجسام وهو محال
لانا نقول المراد من قوله تع عرضها السموات والارض مثل عرض السموات والارض لقوله تع كعرض السماء والارض ولا
يمتنع ان يكون عرضها مثل عرض الجنة وح يجوز ان يكون فوق السماء السابعة فضاء يكون عرضه مثل عرض
السموات والارضين والجنة فيه وقوله تع فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين فانه
اخبر بلفظ الماضي ان النار اعدت وخلقت فيكون مخلوقة الآن والا يلزم الكذب في خبره ولنا ايضا ان
اسكان الله تع آدم في الجنة واخراجه عنها بسبب اكل الشجرة بعد نهيه عن اكلها يدل صريحا على ان الجنة مخلوقة
الآن قال ابو هاشم والقاضي عبد الجبار لو كانت الجنة مخلوقة الآن لما كانت دائمة واللازم باطل اما
فلقوله تع كل شيء هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى الله تع ينعدم والجنة مما سواه تع فقد ينعدم فلا يكون
دائمة واما بطلان اللازم فلقوله تع اكلها دائم اي ماكول الجنة دائم واذا كان ماكول الجنة دائما يكون وجود
الجنة دائما اذ دوام ماكول الجنة بدون دوام الجنة غير معقول واذا ثبت ان الجنة غير مخلوقة الآن يلزم ايضا
ان لا يكون النار مخلوقة الآن اجاب المصنف اولا بمنع الملازمة وثانيا بمنع بطلان اللازم اما منع الملازمة
فلانه لا يلزم من كونها مخلوقة الآن عدم دوامها قوله لقوله تع كل شيء هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى الله تع
ينعدم قلنا لا نم ان قوله تع كل شيء هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى الله تع ينعدم لان معناه ان كل شيء مما

سواه الممكن معدوم بحد ذاته بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عما سواه علته لان كل ما سواه ممكن والممكن هالك بالنظر الى ذاته لا يوجد موجود ويكون بالنظر الى الوجود

موجود اوليس معناه ان ما سوى الله تعالى يطرأ عليه العدم فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم
عليها والتسليم ان معناه ان كل شيء مما سواه الله تعالى يطرأ عليه العدم فهو مخصوص بقوله تعالى اكلها دائم
فانه يدل على ان الجنة دائمة كما سبق وح يكون معناه ان كل شيء سوى الله تعالى غير الجنة يطرأ عليه العدم
وانما خصص جمعا بين الدليلين واذا كان مخصوصا لا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم
عليها واما منع بطلان اللازم فلانا لا نم دلالة قوله اكلها دائم على دوام الجنة وذلك لان قوله تعالى اكلها
دائم متروك الظاهر لان المراد بالاكل المأكول ويمتنع دوام المأكول لانه لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان
يكون دائما بل معناه انه كلما فني شيء من المأكول بالاكل حدث عقيبه مثله وذلك لا ينافي عدم الجنة
طرفة عين ش الرابع في الثواب والعقاب م اقول المبحث الرابع في الثواب والعقاب قالت معتزلة البصرة
الثواب على الطاعة حق على الله تعالى واجب عليه لوجهين الاول ان الله تعالى شرع التكليف الشاق فلا يخلو
اما ان يكون شرعها لا لعوض او لعوض والاول باطل لان شرعها لا لعوض عبث وهو مستحيل والثاني اما ان يكون
غرض عائد الى الله تعالى او عائد الينا والاول باطل لاستحالة عود الفوائد اليه والثاني وهو ان يكون العوض
عائدا الينا لا يخلو اما ان يكون العوض حصول نفع او دفع ضرر والثاني باطل لانه لو كان العوض دفع الضرر لكان
ابقاؤنا على عدم اولى لانه لو ابقانا على العدم كما كنا ولم نحتج الى تلك المشاق والالام بها لكنا لما سعينا
على العدم دل على العدم ليس دفع الضرر والاول وهو ان يكون العوض حصول المنفعة لنا اما ان يكون منفعة
سابقة على التكليف مثل الوجود والاعضاء الظاهرة والباطنة والحيوة والصحة وما يتوقف على الصحة
من الرزق وغيره من النعم وهو مستقبح عقلا لانه لا يليق بالجواد الكريم الحكيم ان ينعم على احد بكلفة المشاق
من غير ان يحصل للمكلف نفع حال التكليف او بعده واما ان يكون العوض من التكاليف منفعة لاحقة اي منفعة
تحصل بعد التكاليف وهو المط فان الثواب على الاتيان بها وجب على الله تعالى الثاني قوله وحور عين كامثال اللؤلؤ
المكنون جزاء بما كانوا يعملون يدل على ان العمل سبب للثواب قلنا في الجواب عن الاول بوجوه انا قد بينا في المسئلة
الثانية من الباب الثالث في افعال الله تعالى انه لا غرض لفعله ولا علة لحكمه ومع هذا فلم لا يكفي ان يكون العوض من التكاليف
شكر النعم السابقة والانقياد ... انما الذي ... لغير العوض من التكاليف حصول منفعة ... والنظر ... منع على التكاليف ... الثاني

ان الآية وهي قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون لا تدل على وجوب الثواب على الله تعالى بل تدل على وقوعه وقوله لفظ
الجزاء ثابت في الجواب دخل مقدر تقديره الدخل ان الله تعالى جعل الثواب جزاء للعمل وجزاء الشيء ما يترتب
عليه نحو قول القائل ان احسنت اليّ فلك كذا يعني هو الثواب انه تعالى لم ان جزاء الشيء ما يترتب عليه بل يكفي لاطلاق
لفظ الجزاء على الثواب كونه للعمل علامة ودليلا له وقالت المعتزلة والخوارج يجب على الله عقاب الكافر وصاحب
الكبيرة فالوجوه ثلثة الاول ان العفو عن الكافر وصاحب الكبيرة يقتضي التسوية بين المطيع والعاصي لاستوائهما
في عدم العذاب والتسوية بينهما ينافي العدل لما في القرآن لكنه تعالى عدل بالاتفاق والثاني ان شهوة الفسوق مركبة
فينا فلو لم يكن بحيث نقطع بالعقاب على الفسوق كان ذلك اغراء منه تعالى على ارتكاب الفسوق لانا لو شككنا في
العقاب على الفسوق وشهوة الفسوق ودواعيها مخلوقة فينا لم نترك الفسوق لا لحقيق جلب الوصول الى
المشتهيات مع الشك في العقاب عليه الثالث ان الله تعالى اخبر بان الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع
شتى لقوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا وقوله تعالى ونسوق المجرمين الى جهنم وردا والخلف في خبر الله
محال فوجب دخول الكافر وصاحب الكبيرة في النار والجواب عن الاول ان العفو عن المعاصي لا يقتضي التسوية بينه وبين
المطيع لانه تعالى وان لم يعذب العاصي لكنه لا يثيبه اثابة المطيع فلا يلزم التسوية على تقدير العفو عن العاصي وعن الثاني
انه لا يلزم القطع بالعقاب في الامتناع عن المعاصي فان تغليب طرف العقاب على العفو بالتهديد والوعيد كاف في
الانجام وايضا لو كان العفو قبل التوبة يقتضي الاغراء على الفسوق لكان العفو بعد التوبة يقتضي الاغراء
ايضا بعين ما ذكرتم وانتم معترفون بالعفو عن صاحب الكبيرة بعد التوبة فالالزام مشترك فما يكون جوابا لكم عنه
يكون جوابا عنه وعن الثالث انه لا يدل شيء من تلك الآيات على وجوب العقاب على الكبيرة في نفسه بل غاية ما في
الباب انها تدل على وقوع العقاب ولا تدل على ان الكبيرة موجبة للعقاب في نفسها هو المتنازع فيه ثم المعتزلة بعد
اثبات وجوب عقاب صاحب الكبيرة قالوا وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كما ان وعيد الكافر لا ينقطع لوجوه الاول
الآيات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد اصحاب الكبائر كقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فا
فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله تعالى
ثم [illegible] مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم [illegible] الآيات التي [illegible] الكبيرة [illegible]

زلفنگ کبر اکبر که یکانغی درلودر سوداسی کوکلمانشه درلودر لودر

وعفى الله وفضل مؤمنا منصورا الثاقوله تع في صفة اصحاب الكبيرة وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم
عنها بغائبين يدل على ان الفجار الذين من جملتهم اصحاب الكبائر دايمون في النار اذ لو خرجوا عنها لصاروا
غائبين عنها الاية تدل على انهم غير غائبين عنها الثالث ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه لما سبق واستحقاق
العقاب بفسقه يسقط ما يستحقه الفاسق من الثواب قبل ارتكاب الفسق لما بين العقاب والثواب من التنافي
لان العقاب هو المضرة الدائمة المستحقة الخالية من الثواب المقرونة بالاهانة والثواب هو المنفعة الدائمة
المستحقة المقارنة للتعظيم خالية من الشوائب فيمتنع الجمع بين استحقاقهما واجيب عن الاول بان الخلود هو المكث
الطويل واستعمال الخلود بهذا المعنى اى المكث الطويل كثير مستغنى عن ذكره لشهرته وعن الثاني بان المراد
من الفجار الكاملون في الفجور وهم الكفار بدليل قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا يجب حمل الفجار على الكفار
توفيقا بين قوله تع وان الفجار لفي جحيم وبين الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تع ان الخزي
اليوم والسوء على الكافرين فهذه الايات دالة على اختصاص الخزي بالكافرين ثم ان من دخل النار
فقد حصل الخزي لقوله تع ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فلما لم يحصل الخزي الا للكفار لزم ان لا يدخل
النار الا الكفار وقوله تع حكاية عن موسى عم انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فان هذه الاية
يدل على اختصاص العذاب بمن كذب وتولى فمن لم يكذب ولم يتول لم يكن العذاب عليه وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول
فلم يكن العذاب عليه وقوله تع كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير
فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير فهذه الاية دالة على انه كلما القي فيها فوج في النار
قالوا قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير فهذه الاية دالة على ان الملقين في النار
هم المكذبون المنكرون لتنزيل الله تع شيئا وهم الكفار وقوله تع لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وصاحب
الكبيرة لم يكذب ولم يتول فلا يصلاها وقوله تع يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا والفاسق مؤمن لقوله تع
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله
الاية سماهم المؤمنين حال بغيهم ووصفهم بالبغي الذي هو الكبيرة واذا كان الفاسق مؤمنا لا يخزى ولهذا الاية

الدالة على اختصاص العذاب بالكفار يسمى الموجبات احيا الكبائر بالعقوبة منه الثالث تعارض الايات فاما ان لا تعمل بشيء منها او يعمل بالجميع وذلك الثاني ان لو كان الغالب

لا يستحق الثواب المعصية سببا لاستحقاق العقاب وهو ممنوع ولئن سلم الاستحقاقان فلا نم منافاة الاستحقاقين وانما يلزم
منافاة الاستحقاقين لو كان كل من الثواب والعقاب مقيدا بالدوام وهو ممنوع فان الثواب هو المنفعة الاجلة
والعقاب هو المضرة الاجلة اعم من ان يكون دائما اولا وبانا نقول لو احبط مستحق العقاب لو احبط استحقاق الثواب فاما
ان ينحبط شيء من مستحق العقاب على طريق الموازنة كما هو مذهب ابي هاشم والا ينحبط من مستحقات العقاب شيء كما هو
مذهب ابيه ابي علي مثلا اذا استحق عشرة اجزاء من العقاب فاستحقاق العقاب الطارئ اما ان يحبط استحقاق الثواب و
ينحبط على طريق الموازنة او يحبط استحقاق الثواب ولا ينحبط وكلاهما باطلان اما الاول فلان سبب زوال استحقاق
الثواب حدوث استحقاق العقاب وكذا سبب زوال استحقاق العقاب وجود استحقاق الثواب فلكل من الاستحقاقين
استحقاق العقاب واستحقاق الثواب تأثير في عدم الآخر فتأثير كل من الاستحقاقين في عدم الآخر اما ان يكون معا او على
التعاقب والاول محال لاستلزام تأثير كل منهما في عدم الآخر معا وجودهما حال عدمهما لان سبب عدم كل واحد
منهما وجود الآخر فلو عدما معا عند وجود السبب حال حدوث المسبب فيلزم وجودهما حال عدمهما وكذا
الثاني وهو ان يكون تأثير كل منهما في عدم الآخر على التعاقب ايضا محال لانه يلزم ان يعود المغلوب المحيط
محيطا غالبا والمغلوب المحيط لا يعود محيطا واما الثاني وهو استحقاق العقاب الطارئ يحبط استحقاق الثواب
السابق ولا ينحبط استحقاق العقاب فباطل لانه الغاء للطاعة وتضييع لها وهو الظلم لقوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره الآية واما اصحابنا فقالوا اه واما اصحابنا فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى
والعقاب على المعصية عدل منه تعالى وعمل الطاعة دليل على حصول الثواب وفعل المعصية علامة العقاب
فلا يكون الثواب على الطاعة واجبا على الله تعالى ولا العقاب على المعصية لما علمت انه لا يجب على الله تعالى شيء وكل
ميسر لما خلق له فالمطيع موفق ميسر لما خلق له وهو الطاعة والعاصي ميسر لما خلق له وهو المعصية وليس للعبد في
ذلك تأثير والله تعالى يخلد المؤمن الموفق للطاعة في جناته وفاء بوعده قال عز من قائل ان الذين
آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها حولا ويعذب الكافر المعاند
المعرض عن الحق في نيرانه ابدا بمقتضى وعيده في قوله تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم
خالدين فيها ويثيب المؤمن العاصي لوجود الاول معطي نص مثقال ذرة ايمانه والمؤمن العاصي لو عمل مثقال ذرة فيه ولكن الايمان اعظم

للعبرات فيجب ان يرى ثواب المقتضي الآية ولا يرى الا بعد الخلاص من العذاب اذ لا ثواب قبل العقاب
ما ماعا في ورؤية الثواب بعد الخلاص من العذاب يوجب انقطاع وعيده الثاني قوله تعالى قل يا عبادي الذين
اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا خص عنه الشرك بقوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك فبقي معمولا به فيما عدا الشرك من الذنوب وغفران الذنوب يستلزم
انقطاع الوعيد الثالث قوله عم من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمؤمن العاصي قال لا اله الا الله
فيدخل الجنة فينقطع وعيدها ويرجى غفر الكافر البالغ في اجتهاده في الطالب للهدى اذا لم يصل الى الحق
من مضله ولغلطه فانه حاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج والباقون
منعوه ولا عموا نبه الاجماع اعلم ان البالغ في الاجتهاد اما ان يصير مسلما او يبقى كافرا وكلاهما باطل
ومحال ان يؤدي الاجتهاد الى الكفر والكافر اما مقلد للكفر واما جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصر في الاجتهاد
ولذلك حكموا بوقوعهم في العذاب وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب لاهل الدين الذين
دخلوا في الدين والذين لم يدخلوا في الدين فان قيل القول بدوام العقاب والثواب غير معقول لثلثة وجوه
الاول القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لان القوى منقسمة بانقسام محلها فقوة
نصف الجسم نصف قوة الجسم فنصف القوة مثلا اذا حرك جسما اعني نصف ذلك الجسم من مبدأ معين
فان لم يحرك حركات متناهية فيكون تحريك كل الجسم ضعف تحريك جزئه اعني نصف ذلك الجسم من ذلك المبدأ
لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين ولما كانت قوة كل الجسم ضعف قوة نصف الجسم كان تحريك كل الجسم
ضعف تحريك نصف الجسم وتحريك نصف الجسم متناه فيكون تحريك كل الجسم ايضا متناهيا لان ضعف
المتناهي متناه واما ان تحريك نصف الجسم حركات غير متناهية فكل القوة ان لم تزد على قوة نصف الجسم
كان الشيء مع غيره اي نصف القوة مع النصف الاخر كالشيء لا مع غيره اي كنصف القوة بلا النصف
الاخر فيلزم الكل ح والجزء وهو محال وان زاد تحريك القوة على القوة في نصف الجسم يكون حركات كل
القوة زائدة على حركات نصف القوة لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين فاثر القوة الزائد زائد

علمائه الحق الناقص والعرض ان الجسم كلام فيه واحد فرق الزيادة ... المتناهي ... الجسم متناه فيلزم ... يكون ما ... غير متناه متناهيا وهو محال فثبت ان الجسم لا يقوى على ... متناهية فلا ... البرهان قوة

دائمين فلا يمكن الثواب والعقاب دائمين الثاني ان البدن مؤلف من العناصر الاربعة الارض والماء
والهواء والنار والحرارة لا تزال تبعض الرطوبة المتناهية التي في البدن حتى تزول الرطوبة الكلية
ويفضي الى انطفاء الحرارة لان الرطوبة مركب الحرارة فاذا زالت الرطوبة بالكلية انطفت
الحرارة فافضى الى خراب البدن فلا يبقى الثواب والعقاب دائمين الثالث لو كان العقاب النار دائما لكان
الحيوة باقية دائما لان تعذيب غير الحي غير ممكن فيلزم دوام الحيوة مع دوام الاحتراق ودوام الحيوة
مع دوام الاحتراق غير معقول قلنا اما الاول فمبني على نفي الجوهر الفرد فان الجوهر الفرد لو كان
موجودا يمكن الجسم مؤلفا من الجواهر الفردة فلا يلزم من انقسام الجسم انقسام القوة الحالة فيه فانه يجوز ان
يكون القوة في محلها الذي هو الجسم بيان ان الجوهر الفرد وان سلم انه منتف والجسم متصل واحد لكنا
لا نم ان القوة منقسمة بانقسام محلها وانما يلزم من انقسام محل القوة انقسام القوة اذا كانت القوة سارية
في محلها لكن سريان القوة في محلها مم ومبني على ان جزء القوة القوة قوة لها تاثير وهو مم لجواز ان يكون
تاثير القوة مشروطا بان يكون القوة على وجه خاص فاذا انقسم القوة بانقسام محلها فالمقدار من القوة
الذي في بعض الجسم لم يتحقق فيه ما هو شرط التاثير فلم يكن له تاثير والحاصل ان هذا الوجه مبني على
المقدمات الثلث نفي الجوهر الفرد وسريان القوة في محلها وان جزء القوة قوة والمقدمات الثلث ممنوعة
والبرهان لم يتم على المقدمات ولئن سلم ثبوت المقدمات الثلث فهذا الوجه منقوض بحركات الافلاك اي النفوس
المنطبعة فانها قوى جسمانية تقوى على حركات غير متناهية عندهم ولو صح ان القوى الجسمانية لا تقوى
على افعال غير متناهية فهو مدفوع ايضا لان القوى عندنا عرض فلعل العرض الذي هو القوة يفنى ويوجد
عرض آخر هو قوة اخرى مثل الفانية فيفعل فعلا آخر مثل الفعل الاول وح لا يلزم من دوام الثواب والعقاب
ان يكون القوة الجسمانية قوية على افعال غير متناهية بل يكون قوى متعاقبة على التجدد وغير متناهية تقوى على افعال
غير متناهية وهذا ليس بممتنع ولا دليل على امتناع هذا وهذا الوجه لا يدل الا على امتناع صدور الافعال الغير المتناهية
من قوة واحدة جسمانية واما الوجه الثاني فلان القول بان الابدان مؤلفة من العناصر مبني على القول بالامزجة وتكون المواليد المعادلة

والنار والطول من العناصر ليس ببعيد في تسليم القول بالامزجة وتركب المواليد العناصر الاربع الحرارة في الرطوبة المتناهية انما تفني اما افناؤها لها فممنوع ودوام القوام على البدن المقدار

ما يتحلل منه وآح كلا فنى شىء من الرطوبة يرد الغذاء على البدن بمقدار ما فنى فلا يلزم فناء الرطوبة
بالكلية والاذاب البدن وكذا الوجه الثالث ثم فانا لا نم ان دوام الحيوة مع دوام الاحتراق غير معقول
وانما لا يكون معقولا لو كان اعتدال المزاج شرطا للحيوة وهو ممنوع فان اعتدال المزاج ليس شرطا لبقاء
الحيوة بل الحيوة باقية ببقاء الفاعل المختار والصانع القادر من الحيوانات ما يعيش في النار ويلتذ به
كالحيوان المسمى بسمندر فلا يبعد ان يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يتألم ولا يتنهى ولا يحترق
ولا يموت بالنار قال انه من العفو والشفاعة لاصحاب الكبائر اه اقول المبحث الثاني في العفو عن اصحاب
الكبائر والشفاعة لهم اما الاول وهو العفو اى اسقاط العذاب المستحق فلوجوه ثلثة الاول قوله
وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير
والاجماع على ان الله تعالى عفو والعفو انما يتحقق بترك العقاب المستحق والمعتزلة منعوا العذاب على
الصغائر قبل التوبة وعلى الكبائر بعد التوبة فان ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة
بعدها واجب عند المعتزلة فالعفو هو الكبائر قبل التوبة فانه لا يبقى للعفو معنى الا اسقاط العقاب على
الكبيرة قبل التوبة الثانى قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اى ما دون الشرك
فيتناول الكبائر والصغائر والمراد قبل التوبة لوجهين احدهما انه لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يتوجه
الفرق بين الشرك وما دونه واللازم باطل وبيان الفرق بيان الملازمة انه لا فرق بعد التوبة
بين الشرك وما دونه فى غفرانهما الثانى لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يتوجه التعليق بالمشية على راى المعتزلة
واللازم باطل لانه تعالى علق الغفران بالمشية بيان الملازمة انه لو لم يكن المراد قبل التوبة بل بعدها لم يتوجه
التعليق بالمشية لان الغفران بعد التوبة واجب عندهم والواجب لا يجوز تعليقه بالمشية لان الواجب يجب فعله
شاء الثالث قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على للحال تقول رايت الامير على عدله او ظلمه اذا كان
ملتبسا به فالاية تقتضى حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم وهو يدل على حصول المغفرة قبل التوبة
وامثال ذلك نحو قوله تعالى قل يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله وقوله تعالى فقلت
وقوله فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا واما الثانى وهو الشفاعة فبناء عليه السلام لاصحاب الكبائر فلانه تعالى امر النبى عليه السلام بالاستغفار لذنوب المؤمنين والمؤمنات بقوله واستغفر لذنبك

وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن لما سبق فيشفع له امتثالا لامره تعالى وصيانة لعصمة
اي عصمة النبي عم عن مخالفة امره واذا استشفع النبي عم لصاحب الكبيرة قبل توبته يقبل الله تعالى
شفاعته عم تفضيلا لمرضاته عم لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى فثبت ان شفاعة نبينا عم
مقبول في حق صاحب الكبيرة قبل التوبة ولقوله عم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فانه يدل على ان
شفاعة النبي عم حاصل لاهل الكبائر سواء كانا قبل التوبة او بعدها والمعتزلة احتجوا على ان شفاعة النبي عم
لا اثر لها في اسقاط العذاب بآيات منها قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا دلت الآية
على انه لا تجزي نفس شيئا على سبيل العموم فان النكرة في سياق النفي يفيد العموم فتأثير شفاعة النبي عم
في اسقاط العذاب مناف لمقتضى الآية فلا يثبت التأثير ومنها قوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع
نفى الله سبحانه الشفيع للظالمين على سبيل العموم والعصاة ظالمين فلا يكون لهم شفيع اصلا فلا يثبت شفاعة
النبي عم في حق العصاة ومنها قوله تعالى من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة دلت الآية على سبيل الظهور
على نفي الشفاعة على الاطلاق فيلزم نفي شفاعة النبي عم في حق العصاة ومنها قوله تعالى وما للظالمين من انصار
والشفيع من الانصار فلا يكون للظالمين شفيع والعصاة ظالمين فلا يكون لهم شفيع واجيب عن تلك
الآيات بانها غير عامة في الاعيان في الازمان فلا يتناول محل النزاع ولئن سلم انها عامة في الاعيان
والازمان حتى يكون يتناول لمحل النزاع فنخصصه بما ذكرنا من الآيات الدالة على ثبوت شفاعة النبي عم
في حق العصاة فتأول الآيات بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ثم السادس في اثبات عذاب
القبر ثم البحث السادس في اثبات عذاب القبر والمراد بعذاب القبر عذاب بعد الموت وقبل
البعث يدل عليه قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة
ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وهذا في التعذيب بعد الموت وقبل البعث وقوله تعالى في
قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب بعد البعث لا يكون عقيب الاغراق وقوله تعالى حكاية
عن الكفار الذين هم اهل النار قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وذلك دليل على ان في القبر حيوة
اخرى وموتا اخرى لانه لو لم يكن بعد الموت قبل البعث حيوة اخرى وموت اخرى لكان الاحياء مرتين والاماتة مرة [illegible] الخالق اي الملك لعذاب القبر

للتعقيب فادخال النار عقيب الاغراق قبل البعث فان الادخال في النار بعد

بعد

بقوله تعالى في صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى فانه يدل على ان اهل الجنة
لا يذوقون الا الموت الاول فلو كان في القبر حيوة اخرى وموت اخر لذاقوا مرتين فيكون منافيا
لما دل عليه الآية بتقريرها وقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور يدل على انه لا يمكن اسماع من في
القبور ولو كان الموتى في القبر احياء لامكن اسماعهم فيكون منافيا للآية واجيب عن الاول بان
معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما انقطع نعيم الدنيا به لا وجود الموت فان الله تعالى احيا
كثيرا في زمن موسى وعيسى واماتهم ثانيا وعن الثاني ان عدم اسماع من في القبور لا يستلزم عدم ادراكهم
المدرك قال السابع في بيان السمعيات اقول المبحث السابع في بيان السمعيات من الصراط والميزان
ونطاير الكتب وانطاق الجوارح واحوال الحشر والمعاد والاصل في اثباتها انها امور ممكنة في انفسها
والله تعالى عالم بالكل قادر عليه واخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقا مفيدا للعلم بوجوبها قال
الثامن في الاسماء الشرعية اقول المبحث الثامن في الاسماء الشرعية لا خلاف في ان الايمان لغة
هو التصديق وفي الشرع اختلفوا فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر والاستاذ
ابو اسحق واكثر الائمة من اهل السنة الى ان الايمان عبارة عن التصديق القلبي للرسول عم بكل
ما علم مجيئه به بالضرورة والايمان في الشرع عبارة عن كلمة الشهادة عند الكرامية وعن امتثال
الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وهو قريب مما يقال ان المعتزلة جعلوا الايمان اسما
للتصديق بالله وبرسوله عم وبالكف عن المعاصي والايمان في الشرع عبارة عن مجموع ذلك اي عن تصديق
الرسول عم بكل ما علم مجيئه بالضرورة كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكوة وحرمة الخمر والزنا
وعن كلمتي الشهادة وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند اكثر السلف فانهم قالوا الايمان
عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان قال المص والذي يدل على خروج العمل
عن مفهوم الايمان في الشرع عطف العمل على الايمان في نحو قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات فان العطف
يدل على مغايرة المعطوف للمعطوف عليه فان قيل العمل جزء المفهوم الايمان والجزء مغاير للكل فلا يلزم
من عطف العمل على الايمان خروج العمل عن مفهوم الايمان اجيب بانه لو لم يكن العمل خارجا عن الايمان يلزم تكرار بلا فائدة وايضا قوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم يدل

على قوله الذين آمنوا لأن العمل لو كان داخلا في الإيمان لزم التكرار بلا فائدة لأنه لو كان العمل داخلا في الإيمان لكان الظلم
منتفيا عن الإيمان فيكون ذكر قوله تعالى ولم يلبسوا إيمانهم بظلم بعد ضايعا لأنه حينئذ يكون تكرارا بلا فائدة وثانيهما
أن العمل لو كان جزءا من مفهوم الإيمان لكان منافيا للإيمان فيمتنع لبس الإيمان بالظلم ضرورة امتناع الجمع
بين المتنافيين وإذا كان لبس الإيمان بالظلم ممتنعا لا يصح إسناد نفي اللبس إليهم لأن الممتنع نفيه لذاته فلا
يصح إسناده إلى الغير ولا يمدح الإنسان بالنفي الاختياري وقد مدحهم الله تعالى بقوله ولم يلبسوا إيمانهم بظلم
قوله وأما قوله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم إلى آخر المبحث أشار إلى جواب الدليلين للقائلين بأن
الإيمان في الشرع ليس عبارة عن التصديق المخصوص فقط تقرير الدليل الأول أنه لو لم يكن العمل من
مفهوم الإيمان لما صح إطلاق الإيمان على العمل واللازم باطل وأما الملازمة فلأنه لو لم يكن العمل من مفهوم
الإيمان لم يكن العمل نفسه مدلول الإيمان ولا جزء مدلوله ولازم مدلوله فلم يصح إطلاق الإيمان عليه ضرورة
عدم صحة إطلاق اللفظ على ما ليس بمدلوله المطابقي والتضمني والالتزامي وأما بطلان اللازم فلأنه لو لم يصح
إطلاق الإيمان على العمل لما أطلق الله تعالى عليه واللازم باطل لقوله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلوتكم
إلى بيت المقدس بالنقل عن المفسرين فإنه أطلق الإيمان على الصلوة وهي العمل وتقرير الجواب أنا
لا نم أنه أطلق الإيمان على الصلوة بل معناه وما كان الله ليضيع إيمانكم أي بيت المقدس فلم يطلق الإيمان
على العمل وأيضا هذا الدليل مقلوب بأن يقال لو كان العمل جزءا من مفهوم الإيمان لم يصح إطلاقه عليه فإنه
يصح إطلاق اسم الكل على الجزء بطريق المجاز لأنا نقول حمل الإيمان على الصلوة وحدها بطريق المجاز
والأصل عدمه تقرير الدليل الثاني أنه ليس الإيمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط لأنه
لو كان الإيمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط لم يكن بضعا وسبعين شعبة أفضلها لا
إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق لأنا نعلم بالضرورة أن التصديق المخصوص ~~فقط~~ لم يكن [بالتثنية والتثليث]
يكن كذلك واللازم باطل لقوله عليه السلام الإيمان بضع وسبعون شعبة أفضلها لا إله إلا الله وأدناها إماطة
الأذى عن الطريق تقرير الجواب أن معنى الحديث شعب الإيمان هي بضع وسبعون شعبة لا أن الإيمان
نفس شعبها لبعضها لأنه لو كان الإيمان بضعا وسبعين شعبة لكان إماطة الأذى عن الطريق داخلا فيه وليس كذلك فإن إماطة الأذى عن الطريق غير داخلة في الإيمان بالاتفاق

اقول شرع في الباب ٣

قال الباب الثالث في الامامة وفيه مباحث اقول لما فرغ من الثالث في الامامة وذكر فيه خمسة مباحث الاول في وجوب نصب
الامام الثاني في صفات الامام الثالث فيما يحصل به الامامة الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد الرسول عم
ابو بكر رضي الله عنه الخامس في فضل الصحابة رضي الله عنهم المبحث الاول في وجوب نصب الامام الامامة عبارة
عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول صلعم في اقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على
كافة الامة وقد اختلف الامة في وجوب نصب الامام اوجب الامامية والاسماعيلية نصب الامام على الله تعالى واوجب المعتزلة والزيدية
نصب الامام علينا عقلا واوجب اصحابنا نصب الامام علينا سمعا ولم يوجب الخوارج نصب الامام مطلقا لا على الله ولا علينا لا سمعا
ولا عقلا لنا مقامان بيان وجوب نصب الامام علينا سمعا وبيان عدم وجوبه على الله تعالى اما الاول اي بيان وجوبه علينا سمعا
فلان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا بنصب الامام وكل ما يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو واجب فنصب الامام واجب اما الصغرى
فلانا نعلم بالضرورة ان الناس اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون عقابه ويرجون ثوابه كان حالهم في التورع عن العدوان و
المفاسد اتم مما اذا لم يكن لهم هذا الرئيس وان البلد اذا اشتغل عن رئيس قاهر يأمرهم بالطاعات وينهاهم عن السيئات ويدرأ بأس الظلمة
عن المستضعفين استحوذ عليه الشيطان وظهر فيه الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج فثبت ان نصب الامام
يدفع ضررا لا يندفع الا به واما الكبرى فلان دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب باجماع الانبياء عم واتفاق
العقلاء وما يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب قيل صغرى هذا الدليل مبنية على الحسن والقبح
وكبراه او صحح عقلا الصغرى الاولى ان يعتمد فيه على قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان قيل ويحتمل نصب الامام من يفسد ايضا
او ربما استنكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد او ربما استولى على الناس فيظلمهم او ربما احتاج لدفع المعارضين وتقوية شوكته الى مزيد
مال فيغصب من الناس اموالهم فهذه الاحتمالات التي ذكرتم وان كانت جائزة لكنها احتمالات مرجوحة مغلوبة فان هذه الاحتمالات الحاصلة
من نصب الامام اذا قوبلت بالمفاسد المترتبة عليها بالمفاسد الحاصلة من عدم نصب الامام يكون مرجوحة قليلة وترك الخير الكثير لاجل الشر
القليل شر كثير واما الثاني اي بيان عدم وجوبه على الله تعالى فلما بينا انه لا يجب على الله تعالى شيء بل هو الموجب لكل شيء واذا تبين المقامان ثبت
المطلوب نصب الامام واجب سمعا لا على الله تعالى قال اصحاب الامامية الخ اقول احتج الامامية على ان نصب الامام واجب على الله تعالى بان
نصب الامام لطف وكل ما هو لطف واجب على الله تعالى اما ان نصب الامام لطف فلانه اذا كان للناس امام كان حال المكلف
في القبول للطاعات والاحتراز عن المعاصي اتم منها اذا لم يوجد امام فان العقلاء يعلمون بالضرورة انه لو كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهارش ويزجرهم عن المعاصي ويحثهم على الطاعات كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد واما ان اللطف على الله تعالى واجب فلان اللطف [illegible] والتمكين فان الله تعالى كلف العبد بالطاعات

والاجتناب عن المعاصي وعلم انه لا يقدم على ذكرها الا اذا فعلها ما فان لم ينصب اماما للمكلف لم يقل اكن ما اردت حصول الطاعة مني لانك
نصبت لي اماما لكي يمكنني ان اتيان ما اردت فعل لحكم صنع لانك ما كنت تمنع من فعله فكما ان التمكين يجب فاللطف ايضا والجواب انا لا نم ان
نصب الامام لطف فانه انما يكون لطفا اذا كان نصب الامام خاليا عن شوائب المفاسد ونحن لا نعلم انه لم يكن في نصب الامام مفاسد
استاثرها الله تعالى بعلمها ولئن سلم ان نصب الامام لطف ولكن لا نم ان اللطف واجب على الله تعالى ولا نم ان التمكين واجب على الله تعالى فانا قد بينا
انه لا يجب على الله تعالى شيء بل هو الموجب لكل شيء وبعد تسليم هذه المقدمات الباطلة فاللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بوجود امام ظاهر
قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا تقولون بوجوب مثل هذا الامام وكيف يكون نصب الامام لطفا ولم يكن في عهد النبي صلعم اماما
على ما وصفتموه فيكون الله تعالى تارك الواجب عليه فيكون قبيحا فقد صدر من الله تعالى القبيح وانتم لا تجوزون صدور القبيح من الله تعالى قال الثاني في
صفات الائمة اه اقول البحث الثاني في صفات الائمة وهي تسع الاول ان يكون الامام مجتهدا في اصول الدين وفروعه ليتمكن من ايراد الدلائل
على المطالب الاصولية وحل الشكوك والشبه وليتمكن من الفتوى في الوقايع واستنباط الاحكام في الفروع الثانية ان يكون الامام ذا راي
وتدبير تدبير الوقايع والحروب والسلم اي الصلح وساير الامور السياسية بان يشتد في محل يقتضي الشدة ويرحم في موضع يستدعي الرحمة
واللين كما قال تعالى في مدح اصحاب النبي صلعم والذين امنوا اشداء على الكفار رحماء بينهم الثالث ان يكون شجاعا قوي القلب
لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن اقامة الحد ولا يتهور بالقاء النفوس في التهلكة وجوز جهلوا في الصفات
الثلث وقالوا اذا لم يكن الامام متصفا بالصفات الثلث يستنيب من كان موصوفا بها الرابع ان يكون الامام عدلا لانه متصرف في رقاب
الناس واموالهم وابضاعهم فلو لم يكن عدلا لا يؤمن تعديه وصرف اموال الناس في شهواته وتضييع حقوق المسلمين ويتعين بهذه الصفة لم يكن ملكا
الخامس والسادس البلوغ لان الصبي والمجنون غير متصفين بالصفات المعتبرة في الامامة ولان المجنون والصبي يحتاجان الى من يلي والامام
يجب ان يكون عدلا السابعة الذكورة لان النساء ناقصات عقل ودين والامام يجب ان يكون كامل العقل والدين الثامنة الحرية
لان العبد مستخدم من الناس مشتغل بخدمة السيد والامام يجب ان يكون حكما بين الناس ليكون مطاعا ويجب له لا يكون خدمة لاحد على سبيل
الوجوب ليتفرغ لمصالح الناس التاسعة ان يكون قرشيا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة لنا قوله عم الائمة من قريش والائمة
جمع معرف باللام فيفيد العموم فان اللام في الجمع حيث لا عهد للعموم وههنا لا عهد فيفيد العموم وقوله عم الولاة من قريش
والتعزير كما في الحديث قال ولا يشترط فيهم العصمة اه اقول ولا يشترط في الائمة العصمة خلافا للاسماعيلية والاثنا عشرية اي الامامية
لنا انا بينا ان
الشيخ الدين
صحة امامة ابي بكر
رضي الله عنه والامة
قد اجمعت على كونه غير
واجب العصمة لا اعتقاد
غير معصوم فلا تكون العصمة
شرطا في الامام لانه لو كان
شرطا لوجب عصمة الامام و
اللازم باطل لان العصمة
واحتجوا على اشتراط العصمة
في الامام بوجوه ثلثة
الاول لو لم يجب
لما كان الامام اماما

العقل

الا انه لا يعلم الا منه كما هو مذهب اصحاب التعليم او تعليم الواجبات العقلية وتنبيه الخلق الى القطعيات كما هو مذهب الاثنا عشرية وذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما ليحصل الوثوق بقوله وفعله الثاني ان احتياج العالم الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو لم يكن الامام واجب العصمة لجاز الخطاء عليه فيحتاج الامام الى امام آخر ويتسلسل الثالث قوله تعالى انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين فان الاية دلت على ان عهد الامامة لا ينال الظالمين اى لا يصل اليهم وغير المعصوم مذنب والمذنب ظالم فلا يكون اماما واجيب عن الادلتين بمنع الملازمة اما الاول فلان يقال لا نم انه لو جاز الخطاء على الامام لاحتاج الى امام آخر فانا نستبين ان الشرع اسندها ان امامة ابى بكر رضى الله عنه صحيحة وجاز الخطاء عليه ولم يحتج الى امام آخر دالا ما صحت امامته واجيب عن الثالث بان الاية يدل على ان شرط الامام ان لا يكون مشتغلا بالذنوب التى تنافى العدالة بها لا على ان شرط الامام ان يكون معصوما فان الظلم فى مقابلة العدالة ولا يلزم من كونه غير ظالم ان يكون معصوما بل يلزم ان يكون عدلا **البحث الثالث فيما يحصل به الامامة** اعلم البحث الثالث فيما يحصل به الامامة اجمع الامة على ان تنصيص الله تعالى وتنصيص رسوله عم وتنصيص الامام السابق على امامة شخص سبب مستقل فى ذلك اى فى ثبوت امامته انما الخلاف فيما اذا بايعت الامة شخصا مستعدا للامامة وفيما اذا استولى شخص مستعد للامامة بشوكته على خطط الاسلام فعال بها اى باباحتها اصحابنا اهل السنة والجماعة والمعتزلة لحصول المقصود من الامامة بهذين التشخيصين لان المقصود من نصب الحاكم دفع الضرر الذى لا يندفع الا بنصب الامام وهذا حاصل بهما فثبت امامتهما وقالت الزيدية كل فاطمى عالم خرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما وانكرت الامامية ثبوت الامامة ببيعة الامة او بالاستيلاء بالشوكة او بادعاء الشخص الموصوف سواء كان ذلك الشخص مستعدا لها او لا وقالوا لا يثبت الامامة الا بالتنصيص من الله تعالى او من الرسول عم او من الامام السابق واحتجوا على ذلك بوجوه ذكر المص منها اربعة الاول ان اهل البيعة لا يتصرف لهم فى امر غيرهم من احاد الناس فى اقل مهماتهم فكيف يتولون الغير على كل الامة فاذا لم يمكن له التصرف فى اقل امر لاقل الاشخاص كيف يمكن له ان يولى الغير على التصرف فى كل الامة الثانى ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضى الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويدعى كل فرقة صحة امامهم ويقع بينهم التحارب المؤدى الى المفاسد والوجه الثالث ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فبطريق الاولى ان لا يحصل منصب الامامة بها فان الامام اعظم من القضاء الرابع الامام نائب الله تعالى ورسوله فلا يثبت خلافته الا باذنهما الاستدلال الاول والثانى لان نيابة الغير لا يحصل الا باذن ذلك الغير واجيب عن الاول بانه منقوض بان الشاهد الى الحاكم فانه ان شهد عند الحكم فى النكاح انعقد النكاح وان لم يكن للشاهد التصرف فى ذلك

والحاكم يصير بقوله متمكنا من التصرف فيه والحكم عليه وعن الثاني بانا لا نسلم انه قد يفضي الى الفتنة قولهم لاحتمال ان يبايع
كل فرقة شخصا ويقع بينهم التحارب قلنا يندفع الفتنة بترجيح الاعلم الاورع الاسن الاقرب الى رسول الله عليه
كما رجحت الصحابة ابا بكر رضي الله عنه على سعد بن عبادة وعن الثالث بمنع الاصل فانا لا نسلم ان منصب القضاء
لا يحصل بالبيعة فان التحكيم الذي هو جعل الشخص حاكما جائز مع وجود الامام سيما اذا خلا البلاد عن الامام فانه يحصل منصب
القضاء لمن له اهلية القضاء ببيعة اهل البلد له وعن الرابع بانا نسلم ان نائب الله تعالى او رسوله عم لا يثبت
الا باذن الله او باذن رسوله ولكن لم لا يجوز ان يكون اختيار الامامة او ظهور الشوكة للشخص المستعد للامامة كاشفا
عن كون الشخص المستعد للامامة اماما نائبا لله تعالى ولرسوله عم ودليلا على انه امام نائب لله تعالى ولرسوله عم الرابع
امامان المبحث الرابع في امامة ابو بكر الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله ابو بكر رضي الله عنه وخالف الشيعة فيه جمهور المسلمين وزعموا
ان الامام الحق بعد رسول الله علي رضي الله عنه ويدل على ان الامام الحق بعد رسول الله ابو بكر رضي الله عنه وجوه ذكر المصنف منها خمسة الاول قوله تعالى و
وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض الاية وعد الله سبحانه جماعة الصحابة رض ليستخلفنهم
في الارض ويمكن لهم بدليل قوله تعالى منكم فالجمع من الصحابة الموعودون بالاستخلاف اما علي رض ومن قام بالامر بعده كمعاوية
ويزيد ومروان او ابو بكر رض ومن قام بالامر بعده وهم الخلفاء الثلاثة عمر وعثمان وعلي رض والاول وهو ان يكون الموعودين
بالاستخلاف والتمكين عليا ومن قام بالامر بعده باطل اجماعا اما عندنا فلصحة خلافة الاربعة وعدم صحة خلافة معاوية
ويزيد ومروان فانهم ملوك لا خلفاء واما عند الشيعة فلان معاوية ويزيد ومروان لم يكونوا من الذين امنوا وعملوا الصالحات
فتعين الثاني وهو ان يكون الموعود بالاستخلاف والتمكين ابا بكر ومن بعده من الخلفاء الثلاثة فثبت ان الامام الحق بعد رسول الله عم
ابو بكر رض الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الاية فالداعي المخطور بالغة ليس محمدا صلعم لقوله تعالى قبل هذه الاية سيقول
المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتاخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل
فقوله لن تتبعونا يدل على منع رسول الله عم اياهم عن اتباعه فلا يجوز ان يدعوهم الى قوم اولي باس شديد والا لزم التناقض
ولا عليا رض لانه لم يقاتل في صفة الموعودين يقاتلونهم او يسلمون وعلي رض ما حارب الكفار ايام خلافته والداعي المخطور بالغة
ليس من ملك بعد علي وفاقا ولعدم دعوتهم للاعراب فتعين ان يكون الداعي المخطور بالغة من كان قبل علي رض وبعد النبي عم وقد

اوجب الله تع
طاعة الداعي بقوله
فان تطيعوا يؤتكم الله
اجرا حسنا وان تتولوا
كما توليتم من قبل يعذبكم
عذابا اليما واذا
كانت طاعته واجبة
كانت خلافته حقة
وبلا خلاف من لم يكن
الامام الحق بعد رسول الله
ابا بكر رض الثالث ان
النبي عم استخلف ابا بكر
في الصلاة ايام مرضه
فثبت استخلافه في الصلاة

فائدة

بالنقل الصحيح اذا عزل النبي عم ابا بكر عن خلافته في الصلوة فبقي كون ابي بكر خليفة في الصلوة بعده
واذا ثبت خلافة ابي بكر في الصلوة بعد وفاته عم ثبت خلافة ابي بكر بعد وفاته عم في غير الصلوة لعدم القائل
بالفصل الرابع قوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير بعد ذلك ملكا عضوضا وهذا دليل واضح على خلافة
الائمة الاربعة وعلى ان بعدهم ملوك لا خلفاء الحاصل ان الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلثة وهم ابو بكر وعلي والعباس رض
وبطل القول بامامة علي والعباس رض فتعين القول بامامة ابي بكر اما الاجماع على امامة احد الاشخاص الثلثة فمشهور
مذكور في كتب السير والتواريخ اما بطلان القول بامامة علي والعباس رض فلانه لو كان الامامة حقا لاحدهما لنازع ابا بكر
وناظره في ذلك واظهر ان ابا بكر ليس حقه ولم يرض بخلافته وقد رضي علي والعباس رض بامامة ابي بكر رض وبايعاه ولو كانا
امامة ابي بكر غير حق لكان ظلما فينبغي ان لا يرضيا بها فان الرضى بالظلم ظلم فثبت ان الامام الحق بعد رسول الله عم ابو بكر رض قيل
الامامة كانت حقا لعلي رض الا ان عليا رض عرض عن حقه تقية على نفسه قلنا كيف يتصور التقية في حق علي وكان علي رض في غاية
الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة الزهراء رض مع علو شانها وجلالة قدرها وفضل النساء زوجة علي رض واكثر صناديد
قريش وسادتهم كانوا مع الحسين والعباس مع علي رض والعباس مع علو منصبه قال لعلي رض امدد يدك لابايعك حتى يقول
الناس بايع عم رسول الله صلعم ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان والزبير بن العوام مع غاية شجاعته سل السيف وقال لا ارضى
بخلافة ابي بكر وابو سفيان رئيس مكة ورأس بني امية قال يا بني عبد مناف ارضيتم ان يلي عليكم تيم ابا بكر من قبيلة تيم
بن مرة ثم قال ابو سفيان والله لاملان الوادي خيلا ورجلا والانصار نازعهم ابو بكر ومنعوه الخلافة فانهم طلبوا الامامة
وقالوا امير منا وامير منكم وكان ابو بكر رض شيخا ضعيفا خاشعا سليما عديم المال قليل الاعوان فعلم ان بيعة علي لابي بكر رض
انما كانت عن رضى لانه كان مقدما على الصحابة في العلوم والفضايل واقرب الناس الى رسول الله صلعم قال اصحاب الشيعة اه اول
على امامة علي رض بوجوه ذكر المص منها ستة الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة
وجه الاحتجاج به ان لفظ الولي قد يراد به الاولى والحق بالتصرف يدل على ذلك النقل اللغوي والنص وعرف الاستعمال اما النقل
اللغوي فقول المبرد الولي هو الاولى بالتصرف واما النص فقوله عم ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل
فانه اراد به الاولى بالتصرف واما العرف الاستعمال فانه يقال لان المرأة واخيها انه وليها واولى بالتصرف فيها وقد يراد به المحب والناصر
نحو قوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اي بعضهم ناصر بعض والمعنى الاول ... الثالث فتعين ان ... اما ان يراد به الناصر او ... بالتصرف لا غير فتعين الاول ... والاولى ... اختصاص النصرة بالمذكورين في الآية لان

يمين

لان الولاية بمعنى النصرة عامة في كل المؤمنين بدليل قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض والولاية
في الآية ليست عامة في كل المؤمنين لان لفظة انما في الآية يفيد الحصر في المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة
فتكون الولاية المذكورة في الآية خاصة ببعض المؤمنين فتعين الحمل وسوله تكون المراد بالولي الاولى بالتصرف
في امور المسلمين في جميع الناس وهو الامام فاذن الآية ناصة على امامة المؤمنين الموصوفين والمفسرون ذكروا ان
المراد منه علي بن ابي طالب رضي الله عنهما لانه كان يصلي فسأل له سائل فاعطاه خاتمه راكعا فثبت ان عليا رضي الله عنه هو الامام
المنصوص ويقرب من هذه الآية قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه تقريره ان لفظ المولى قد يراد به الاولى وقد يراد به
الناصر والمعين وقد يراد به المعتِق والمعتَق والجار وابن العم اما ارادة الاولى فيدل عليه الكتاب والسنة اما
الكتاب فقوله تعالى ولكل جعلنا موالي فان المفسرون اراد به من كان اولى واحق بالميراث وقوله تعالى ماواكم النار هي مولاكم
على قاله المفسرون واما السنة فقوله عليه السلام في بعض الروايات ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن مولاها فنكاحها باطل اراد بالمولى
المالك لامرها والاولى بالتصرف فيها واما ارادة الناصر والمعين فيدل عليها الكتاب والشعر اما الكتاب فقوله تعالى ذلك بان الله
مولى الذين آمنوا وان الكافرين لا مولى لهم اراد به الناصر واما الشعر فقول الاخطل فاصبحت مولاها من الناس كلهم و
معناه اصبحت ناصرها والذائب عنها واما ارادة المعتِق والمعتَق فظاهر يدل عليها استعمال الفقهاء واما ارادة الجار
فيدل عليها قول جعفر الكلابي همام نزل لجار الكليب بن يربوع فاحسن جواره جزى الله خيرا والجزاء بكفه كليب بن يربوع وزادهم و
حمدا هم خلطونا بالنفوس والجؤوا الى نصر مولاهم مسومة جردا اراد به جارهم واما ارادة ابن العم فيدل عليها
قوله تعالى حكاية عن زكريا واني خفت الموالي من ورائي ومنه قول عباس بن الفضل بن عتبة في بني امية مهلا بني عمنا
مهلا موالينا لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا اراد به بقوله موالينا بني عمنا اذا عرفت ذلك فنقول لفظ المولى ان تكن ظاهرا
في الاولى او لا فان كان الاولى وجب الحمل وجب الحمل عليه دون غيره عملا بالظاهر وان لم يكن وجب الحمل عليه لوجهين الاول ان
اللفظ المتحد اذا اطلق وله محامل واقترن به ما يعين احدها تجب الحمل عليه نظرا الى الترجيح الحاصل بسبب القرينة وان ما يتقدم في
اول الحديث قرينة تصلح لان يفسر لفظ المولى بالاولى وهو قوله عليه السلام الست اولى بكم الثاني انه يتعذر حمل لفظ المولى في الحديث
على ما سوى الاولى فتعين حمله عليه لان الاصل في اللفظ الاعمال لا الاهمال واما انه يتعذر حمله على سواه فلان تعذر حمله

اي اولى بكم ح

ولان ذلك شائع مستعمل في اطلاق لفظ الاولى في قولهم ولي الميت اولى بالميراث من غيره والسلطان اولى
باقامة الحدود من الرعية والزوج اولى بامرأته والمولى اولى بعبده واذا ثبت ان معنى الاولى التصرف فيه
في اصل الحديث يرجع اليه ان قوله من كنت مولاه فعلي مولاه من كنت اولى بالتصرف فيه فعلي اولى بالتصرف فيه وذلك
يدل على امامته فانه لا معنى للامام الا هذا الثالث قوله عم انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي اثبت له
منزلة علي منه عم كمنزلة هرون من موسى وذلك يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهرون بالنسبة الى موسى عم
ثابتة لعلي بالنسبة الى النبي عم ولفظ المنزلة وان لم يكن صيغة عموم الا ان المراد بها التعميم بيانه ان قوله منزلته
من فلان ومنزلته منه انه قرابة له وانه محبه وانه تابعه في جميع اموره وعند هذا فلو حملناه على بعض المنازل
دون البعض فاما ان يكون معينة او مبهمة الاول ممتنع لعدم دلالة اللفظ على التعيين والثاني ايضا ممتنع
لما فيه من الاجمال وعدم الافادة فلم يبق غير الحمل على الجميع ويدل عليه قوله عم الا انه لا نبي بعدي استثنى بعد المنزلة
دون باقي المنازل ولو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما حسن الاستثناء واذا ثبت التعميم يدل على ثبوت الامامة لعلي رض
لان من جملة منازل هرون من موسى انه كان خليفة له على قومه في حال حيوته لقوله تع حكاية عن هرون اخلفني في قومي والخلافة
لا معنى لها الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات واذا كان خليفة له في حال حيوته لو لم يكن خليفة له بعد موته
بتقدير بقائه والا لكان عزله موجبا للنفرة عنه وذلك يمتنع على الانبياء عم واذا كان هذا ثابتا لهرون وجب ان يثبت
مثله لعلي رض الثالث قوله عم [illegible] سلموا على امير المؤمنين [illegible] وهذا خليفتي فيكم بعد موتي فاسمعوا واطيعوا
وهذا صريح دال على خلافته بعده الرابع ان الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص من الثلثة ابي بكر وعلي والعباس رض وبطل
القول بامامة ابي بكر والعباس رض لما ثبت ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة ومنصوصا عليه وابو بكر والعباس
لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما بالاتفاق فتعين القول بامامة علي رض الخامس انه يجب ان لا يترك الرسول عم نص على
امامة شخص معين تكميلا لامر الدين واشفاقا على الامة فانه علم من سيرة النبي عم اشفاقه للامة كالوالد بالنسبة
الى اولاده قال النبي عم انما انا لكم مثل الوالد لولده وارشدهم الى اشياء جزئية مثل الامور المتعلقة بقضاء الحاجة
وانه عم اذا هاجر من المدينة يستخلف فيها من يقوم بامر المسلمين ومن علم من سيرته كيف يحمل امته ولا يترك
امامهم بيقوا امرهم الذي هو اهم الاشياء واعلاها فلابد وان ينص على امام يتولى امرهم بعده يتولى التفصيل على من [illegible] ولم ينص على ابي بكر ولا العباس بالاجماع ولم ينص على ابي بكر لانه لو نص عليه لما توقف فتعين النص على علي

السادس ان عليا رض كان افضل الناس بعد رسول الله عليه لانه يثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد
من قوله تعالى حكاية فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم علي ولا شك ان
عليا ليس نفس محمد عم بعينه بل المراد منه ان عليا بمنزلة النبي عم وان عليا هو اقرب الناس الى رسول الله
فضلا واذا كان كذلك كان افضل الخلق بعده ولان عليا رض كان اعلم الصحابة لانه كان اشدهم ذكاء و فطنة
واكثرهم تدبرا وروية وكان حرصه على التعلم اكثر واهتمام الرسول عم بارشاده وتربيته اتم وابلغ و
منه ما نشأ من العلوم الدينية اصولها وفروعها فان اكثر فرق المتكلمين ينتسبون اليه ويسندون اصول قواعدهم
اليه والحكماء يعظمونه غاية التعظيم والفقهاء يأخذون بهدايته وقد قال عم اقضاكم علي والاقضى اعلم لاحتياجه
الى جميع انواع العلوم وايضا احاديث كثيرة وردت شاهدة على ان عليا افضل منها حديث الطير فانه عم
اهدي له طير مشوي فقال عم اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي فجاء علي واكل معه عم والاحب الى الله
هو من اراد الله له زيادة ثوابه وليس في ذلك ما يدل على كونه افضل من النبي عم والملائكة لانه قال ائتني
باحب خلقك اليك والمأتي به اما النبي عم فلم يكن غير النبي فكانه قال احب خلقك اليك غيري ولقوله يأكل معي وتقديره
ائتني باحب خلقك اليك ممن يأكل لياكل معي والملائكة لا يأكلون وبتقدير عموم اللفظ للكل فلا يلزم من تخصيصه بالنسبة
الى النبي عم والملائكة تخصيصه بالنسبة الى غيرهم ومنها حديث خيبر فان النبي عم بعث ابا بكر رض الى خيبر فرجع
منهزما ثم بعث عمر رض فرجع منهزما فغضب رسول الله صلعم لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين
الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض المهاجرون فقال عم اين علي فقيل
له ارمد العينين فتفل في عينيه ثم دفع الراية اليه وذلك يدل على ان ما وصفه به منتف فيما تقدم فيكون افضل
منهما ويلزم منه انه افضل من جميع الصحابة رض والافضل لم يكن اماما والجواب عن الاول انا لا نم ان المراد بالولي
هو الاولى بالتصرف ولم لا يجوز ان يكون المراد به الناصر وقولهم ان الولاية بمعنى النصرة عامة والولاية في الآية خاصة
قلنا لا نم ان الولاية بمعنى النصرة عامة وانما يكون عامة ان لو اضيف الى جمع غير مخصوصين بصفات معينة كما في قوله تعالى و
المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض واما اذا اضيفت الى جمع مخصوصين بصفات خاصة كما في الآية الجمع لا

فلا دوام عليها فلا يفتح ما عم ولكن الولاية الخصوص في العموم ورسوله والمؤمنين الخصوص بالصفات المذكورة في الآية الولاية عم النصرة وهي الولاية خاصة ودون الولاية العامة ثم لم نفي ما ان بمعنى الاتيان ولمن سلم ان الولاية في الآية بمعنى النصرة لكن حمل الجمع على الواحد مجاز المراد بالانفس امير ان الانفس علي والكافر والمراد بقوله عم من كنت مولاه فعلي مولاه

فعلى مولاه فهو من باب الآحاد وقد طعن فيه ابن ابي داود وابو حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث ولئن سلم صحة
هذا الحديث لكنا لا نسلم صحة الاحتجاج به على امامته على قولهم لفظ المولى يحتمل الاولى قلنا لا نسلم ذلك فان اولى بمعنى افعل
والمولى بمعنى مفعل ولم يرد احدهما بمعنى الآخر اذ لو ورد احدهما بمعنى الآخر لصح ان يقترن بكل منهما ما يقترن بالآخر و
ليس كذلك فانه يصح ان يقال فلان اولى من فلان ولا يصح ان يقال فلان مولى من فلان ولئن سلم احتمال اطلاق المولى بمعنى الاولى ولكنا
لا نسلم وجوب حمله عليه ولئن سلم وجوب حمل لفظ المولى في الحديث على الاولى ولكنا لا نسلم ان المراد به الاولى بالتصرف فيهم
بل يمكن ان يكون المراد به اولى بهم في محبته وتعظيمه وليس احد المعنيين اولى من الآخر والجواب عن الكل انه لا يصح الاستدلال
من جهة السند ولئن صح سنده فقطعا ولكنا لا نسلم ان قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى يعم كل منزل كان لهرون من موسى فانه من جملة منازل
هرون من موسى انه كان اخا لموسى في النسب وشريكا له في النبوة ولم يثبت ذلك لعلي قولهم منزلة اسم جنس يصلح لكل المنازل ولكل واحدة
واحدة قلنا لا نسلم ان اسم الجنس اذا عري عن موجبات التعريف مثل دخول اللام التعريف او حرف النفي يعم بل هو من قبيل الاسماء المطلقة الصادقة
لكل واحد من الجنس على طريق البدل لا ان يكون متناولا لكل واحد على سبيل الجمع والا لم يبق فرق بين المطلق والعام والظاهر ان معناه تشبيه
علي بهرون في الاخوة والقرابة ولئن سلم تعميم المنازل لكنا لا نسلم انه من منازل هرون من موسى استحقاقه الخلافة بعده ليس مثل ذكره بل انما قولهم انه
كان خليفة له على قومه حال حيوته قلنا لا نسلم ذلك بل كان شريكا له في النبوة والشريك غير الخليفة وليس جعل احد الشريكين خليفة في
الآخر اولى من العكس وقوله تع حكاية عنه اخلفني في قومي المراد به المبالغة والتاكيد في القيام بامر قومه على نحو قيام موسى وإلا لم يكن
مستخلفا عنه بقوله فلانا فان المستخلف عن الشخص بقوله لو لم يقدر استخلافه لما يمكن له القيام مقامه في التصرف وهرون شريك
في النبوة فلذلك وقوله لما استخلفه موسى انه استخلفه في حال حيوته ولكنا لا نسلم لزوم استخلافه له بعد موته فان قوله اخلفني ليس فيه صيغة عموم
يقتضي الخلافة في كل زمان ولهذا لو استخلف وكيلا في حيوته على احواله فانه لا يلزم من ذلك استمرار استخلافه له بعد موته واذا لم يكن
مقتضيا للخلافة في كل زمان فعدم خلافته في بعض الازمان لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه لا يكون عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض
دون بعض فان ذلك لا يكون عزلا فيما لم يستخلف فيه واذا لم يكن عزلا فلا تنفر ولئن سلم انه يكون عزلا له ولكن انما يكون منقصة له اذا لم يكن له مرتبة اعلى منه
وهي الشركة في النبوة ومن الثالث ان هذه الاخبار غير متواترة ولا صحيحة عندنا فلا تقوم حجة علينا ومن الرابع اما لا نسلم وجوب العصمة ولا نسلم وجوب
ولانا عدم النص في شان ابي بكر وعمر الطعن بتفويض الامر الى المكلفين لعله كان اصلح للمكلفين من التنصيص على امامة شخص بعينه

له
بحيث
يمكن
التصرف
الاستخلاف
التنصيص
في الوس

[illegible]

ابا بكر رضه فيكون ابو بكر هو الاتقى وكل من كان اتقى كان اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وكل من كان اكرم عند الله
كان افضل فابو بكر رضه افضل وقوله عم ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابو بكر رضه فانه
يدل على ان ليس احد افضل من ابو بكر رضه فلا يكون علي رضه افضل من ابي بكر رضه واذا لم يكن علي افضل من ابي بكر فاما ان يكون مساويا لابي بكر
في الفضل او يكون ابو بكر افضل من علي والاول منتف بالاجماع فتعين الثاني وقوله عم لابي بكر وعمر رضه هما سيدا كهول اهل الجنة
ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عم ليؤمكم الناس ابو بكر وتقديمه في الصلوة مع انها افضل العبادات يدل على انه افضل اولى
وقد ذكر ابو بكر عنده واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد
معي ساعة الخوف وقول علي رضه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم **ما** الايجاز في فضل الصحابة رسول الله
يجب تعظيم جميع اصحاب رسول الله عم والكف عن مطاعنهم وحسن الظن بهم وترك التعصب والبغض لبعضهم على البعض وترك
الافراط في محبة بعضهم على وجه يفضي الى عداوة الاخرين منهم والقدح فيهم فان الله تع اثنى عليهم في مواضع كثيرة منها قوله تع والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم
ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقد اثنى
رسول الله عم عليهم وهم بذلوا المجهود في نصرة النبي عم بالجهاد و[illegible] في الاموال وقوله عم لو انفق احدكم
ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
قال عم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم بعدي غرضا فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم
فببغضي ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله
يوشك ان يأخذه فمن يؤمن بالله ورسوله كيف يجوز ان يبغض من هو
موصوف بهذه الصفات وما نقل من المطاعن فلا تغتر به
فيحمل له محامل وتأويلات ومع ذلك لا يعادل
ما ورد في مناقبهم وحكي عن آثارهم
المرضية وسيرهم الحميدة نفعنا
الله بحبهم اجمعين وجعلنا لهديهم متبعين وعصمنا عن زيغ الضالين وبعثنا يوم الوعد مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا والحمد لله على التمام وللرسول افضل السلام تمت

تمت بعون الله
وحسن توفيقه

تقوم بعضها البرهان ولان الحقائق الممكنة تقبل الوجود [illegible] و [illegible] دانها ليست كذلك وايضا في الماهية
خالفه والوجوب مشترك ولا يكون نفسها ولا يكون [illegible] منها والا لكان لها فصول فتشاركهما في مفهوم الوجوب
ويكون لها فصول اخرى ويتسلسل

١٢٤

وانه مشترك احتج بانه اذا كان مشتركا يكون زائدا في الجميع وهو المط وبهذا يندفع ايضا
ما قيل من انه اذا كان الوجود جنسا للماهيات يكون عرضا عاما للفصول لاحتياج في
امتياز الفصول عن الماهيات الى فصول وايضا الجنس انما يكون عرضا عاما للفصول
فيما اذا كان الجنس غير الوجود واما اذا كان الجنس هو الوجود فلا قال احتج الشيخ اول
احتج الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان الوجود غير زائد على الماهية بانه لو زاد الوجود على
الماهية تكون الماهية غير موجودة في نفسها فيكون الوجود قائما بالمعدوم واللازم بط
اما الملازمة فلان الوجود اذا كان زائدا على الماهية تكون الماهية غير موجودة في نفسها
فيكون الوجود قائما بالمعدوم واما بطلان اللازم فلامتناع قيام الشيء بالمتصف بنقيضه
اجاب المص بانا لا نسلم ان الوجود اذا كان زائدا على الماهية يكون قائما بالمعدوم بل يكون
الوجود قائما بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية الموصوفة بالوجود او العدم لا يقال الماهية
من حيث هي هي اما ان تكون موجودة او معدومة لا واسطة بينهما فان كان الاول يلزم
ان لا يقوم الوجود بها لامتناع قيام الوجود بالموجود وان كان الثاني يلزم ان يقوم الوجود
بالمتصف بنقيضه وهو ممتنع لانا نقول الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة
على معنى ان الماهية من حيث هي هي ليست نفس احدهما ولا احدهما داخلا فيها لا بمعنى ان
الماهية من حيث هي هي منفكة عن احدهما فانه ممتنع لانفكاكها عن احدهما والا يلزم الواسطة
وان كانت الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة بالمعنى المذكور لم يلزم الواسطة
ولا امتناع قيام الوجود بها واعلم ان زيادة الوجود على الماهية في التعقل على معنى ان العقل
اذا تصور الماهية لم يجد بالنفس الوجود ولا مستلزما [illegible] بل وجد الوجود غير نفسها وغير
داخل فيها فاتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالسواد فان للماهية
ليس فيها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر ثم يجتمع الوجود في الماهية كالسواد
في الجسم بل الماهية اذا كانت تكون بها وجودها والماهية انما تكون قابلة للوجود عند
وجودها

واما في الواجب فلوجوه الاول انه لو
لغيره والا التنافت لوازمه فيكون
تحققه لعدم الموجب للعروض قلنا فيحتاج

في العقل فلا يكون الوجود زائدا الا في العقل قال واما الواجب فلوجوه آه اقول لما فرغ عن
بيان كون الوجود زائدا في الماهيات الممكنات شرع في الاحتجاج على ان الوجود زائد في الواجب
وذكر ثلثة وجوه الاول تقريره انه لو لم يكن الوجود في الواجب زائدا عليه لكان الواجب
الوجود المقيد بقيد التجرد لان الوجود مشترك بين الواجب والممكنات ووجود الواجب لا يكون
زائدا عليه فيلزم ان يكون الواجب عبارة عن الوجود المجرد عن الماهية اى الوجود الذي
لا يكون عارضا وح لو تجرد الوجود لتجرد لعلة غير الوجود والازم بط فالملزوم مثله اما الملازمة
فلانه لو لم يكن تجرد الوجود لعلة غير الوجود لكان تجرده لذات الوجود فيكون التجرد لازما
لذات الوجود والوجود في الممكنات عارض فلا يكون مقتضيا للتجرد فيلزم التنافي في لوازم
الوجود من حيث هو هو وهو مح فثبت انه لو تجرد الوجود لتجرد لعلة غيره واما بطلان
اللازم فلانه لو تجرد الوجود في الواجب لعلة غيره لكان ممكنا وهو مح ولقائل ان يمنع هذا الوجه
بان يقول ان الوجود المشترك بين الواجب والممكنات اما ان يقتضي التجرد او يقتضي اللاتجرد
او لا يقتضي التجرد ولا اللاتجرد والاول يقتضي الوجود في الممكنات ايضا والثاني يقتضي التجرد في الواجب
ايضا والثالث يقتضي ان يكون كل من التجرد واللاتجرد لعلة غير الوجود فيلزم ان يكون
الواجب ممكنا لكان اولى قيل المفتقر الى العلة اللاتجرد الذي هو العروض اما التجرد الذي
هو اللاعروض لا يفتقر الى العلة بل يكون تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض لان التجرد
عدم العروض فيكفي فيه عدم الموجب للعروض اجاب المص عنه بان هذا تقريره من وجهين
احدهما انه يحتاج الواجب الى عدم الموجب للعروض وعدم الموجب للعروض غير الواجب
فيحتاج الواجب الى غيره فيكون ممكنا وثانيهما انه لو كان تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض
لاحتاج الواجب الى عدمه لان الموجب لعروض الوجود للماهيات انما هو الواجب
قال الوجود ليس طبيعة نوعية حتى يلزم تساوي افراده في التجرد واللاتجرد بل الوجود
مشكك اى مقول على افراده بالتشكيك والمقول على افراده بالتشكيك لا يلزم

اعلم ان المتكلمين قالوا ان الوجود المطلق زائد على الواجب وغيره فلا يلزم ان يكون الكائن زائدا او موهوم واما بيان ان وجود الواجب هو في الكتاب مطلقا ای البحث عن وجود الواجب

اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا او معدوما فان العقل يجزم بالحصر من غير طلب
حصر اخر فعلم ان التقسيم الحاصر الذي يقبله العقل انما يكون بالنسبة الى الوجود المطلق
وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما واعلم ان هذه الوجوه تنبيهات لا براهين
لان كون الوجود معنى مشتركا بديهي والبديهي لا يتوقف على البرهان **الثالث**
لما فرغ من بيان كون مفهوم الوجود وصفا مشتركا بين جميع الموجودات اراد ان
يذكر المبحث الثالث في كون الوجود زائدا على الماهيات فان كونه متفرع على اشتراكه
ذهب جمهور المتكلمين الى ان الوجود زائد على الماهيات في الواجب والممكنات خلافا
للشيخ ابي الحسن الاشعري مطلقا اي في الواجب والممكن فانه قال وجود كل شيء عين
ماهيته وخلافا للحكماء في الواجب فانهم قالوا وجود الواجب عين ماهيته ووجود الممكنات
زائد على ماهيتها اما ان الوجود زائد في الممكنات فلوجوه الاول انا نتصور الماهيات
الممكنة ونشك في وجودها الخارجي والذهني حتى يقوم على وجودها الخارجي والذهني البرهان
فلو لم يكن الوجود زائدا على ماهياتها لم نشك في وجودها الخارجي والذهني عند تصورها
وذلك لانه اذا لم يكن الوجود زائدا على ماهياتها لكان اما نفسها او داخلا فيها وعلى
التقديرين لا نشك في وجودها عند تصورها لامتناع الشك في ماهية الشيء وذاتياته عند تصوره
وانه اذا ... تصور الشيء يجب اثبات ذاتياته له اذ لا يمكن تصور الشيء الا بعد تصور ذاتياته
والتصديق به فلا يتصور الشك في وجودها الخارجي والذهني عند تصورها اذ يستحيل الشك
في اتصاف الشيء بمقومه عند تصوره فان قيل كيف يمكن الشك في الوجود الذهني عند تصور
الشيء وتصور الشيء عبارة عن وجوده في الذهن اجيب بان تصور الشيء وان كان عبارة
عن وجوده في الذهن لكن تصور الشيء غير ذلك الشيء بل يكون زائدا على ذلك الشيء فيمكن
ان ... وجوده الذهني عند تصور الشيء ولهذا امكن ان ينكر الوجود الذهني للشيء
مع الاعتراف بتصوره فان قيل يجوز ان لا يكون الماهيات التي لم نتصورها لم نشك

الى تعقلنا لها كالمثلث واضلاعه دون ... لكنه لا يستقل بخصوصياتها لجواز ان لا ينفك تعقلها عن تعقل وجودها

في وجود ما عند تصور ... بناء على تقدير الاستواء لا يجوز ذلك عند تعقيد التشكيك بل يجب
ان يكون زائدا الوجه الثاني تقريره ان الحقائق الممكنة قابلة للوجود والعدم ووجودا ثابت
قابلة للوجود والعدم لان الشيء غير قابل لنفسه ولنقيضه فلا يكون الوجود نفس الما[هية]
ولا داخلا فيها الوجه الثالث تقريره ان الماهيات متخالفة والوجود مشترك من حيث المفهوم فلا
يكون الوجود نفس الماهية والا يلزم اما اتحاد الماهيات او تخالف الوجودات ولا يكون
جزءا من الماهيات لانه اذا كان الوجود جزءا من الماهيات يلزم ان يكون الماهية ملتئمة من اجزاء
غير متناهية بالفعل واللازم باطل اما الملازمة فلان الوجود لو كان جزءا من الماهيات لكان
اعم الذاتيات المشتركة اذ لا ذاتي اعم منه فيكون جنسا فيكون الانواع المندرجة تحته متميزة
بعضها عن بعض بفصول موجودة والا لتقوم الموجود بالمعدوم وهو ممتنع ولما كان ال...
موجودة والفرض ان ... جنس للموجودات فيلزم ان يكون الفصول متركبة من الفصول
والاجناس وكذا فصول الفصول وينتهي الى غير النهاية فيلزم تركب الماهية من اجزاء غير
متناهية بالفعل واما بطلان اللازم فلان اجزاء الماهية اذا كان غير متناهية لزم امتناع
تحقق شيء من الماهيات لان تحققها يتوقف على تحقق جميع اجزائها الغير المتناهية الذي هو ...
ضرورة امتناع تحقق الا... الغير المتناهية فالوجود معا فيقال ان اريد لم لا يجوز ان جزءا وهو ان
يكون الوجود زائدا في بعض الماهيات فسلم وان اريد كليا وان يكون الوجود زائدا في
جميع الماهيات فيكون نقيضه جزءا ... وهو ان الوجود ليس بزائد في جميع الماهيات مع جواز ان يكون
زائدا في ... غير عينا في البعض او جزءا في البعض فلا يلزم شيء مما ذكرتم لا تخالف ولا
... ولا تركبها من اجزاء غير متناهية والجواب بان اطلاق الوجود في الجوهر والعرض والتعين
والدخول غير مقصود لانه ان اقتضى العروض شيئا ان يكون كذلك في الجميع
وان اقتضى ان يكون عينا او جزءا كذلك فان قيل لا نزاع في
الاستواء فيها وانما يلزم ذلك لو كان الوجود من المفهومات المتواطئة وهو ممنوع

١٢٦

احتج به الامام الغزالي واكثر ارباب المكاشفات من الصوفية ولهذا كان حال الانسان
مع اظهر الاشياء له واقربها اليه ذلك فما ظنك بابعدها عن الاوهام والعقول ومن ان
القدس المقدس عن احاطة العقول ولو راك الوهم اياه واجيب عن الاول بان التصديق
موقوف على تصور الطرفين باعتبار ما لا على تصور الطرفين بحقيقتهما وذات القدس
كذلك اى متصور باعتبار ما فيجوز ان يتحقق التصديق بانتساب امر اليه فيصح ان يكون
النظر في الالهيات مفيد للعلم واجيب عن الثاني بان اختلاف العقلاء في مباحث النفس
لا يقتضي عدم افادة النظر العلم لجواز ان يكون اختلافهم بسبب عدم اتيانهم بالنظر الصحيح
بسبب اختلال بعض الشرائط المعتبرة في النظر الصحيح وما ذكرتم لا يدل على امتناع العلم
من النظر في الالهيات بل دليل على عسر العلم من النظر في الالهيات ولا شك في عسره اذ الوهم
يلابس العقل في ماخذه فان ماخذ العقل في المسائل الالهية من الطبيعيات التي هي مدركة بالوهم
فيلابس اى يخلط الوهم العقل في ماخذه التي هي الطبيعيات والباطل يشاكل الحق في مباحثه
فان قضاء الوهم فيما ليس من المحسوسات باطل يشاكل الحق فانه يحكم على ما ليس بمحسوس بحكمه على
المحسوس قياسا عليه والحاصل ان الوهم يلابس العقل في ماخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه
تخالفت في بحث الالهيات الآراء وتصادمت الاهواء والسلف نهوا عن البحث
في الالهيات الا الافراد من الاذكياء الذين لهم عقيدة صافية في الدين لا تنحرف عنها بالشبهة
قال فروع الاول النظر الصحيح اقول لما بين ان النظر الصحيح يفيد العلم رتب عليه فروعا
ثلثة الاول ان النظر الصحيح يعد الذهن لقبول النتيجة من مبداء فياض النتيجة تفيض عليه عقيب
النظر الصحيح بطريق العادة عند الشيخ ابي الحسن الاشعري اى النظر الصحيح يستعقب
العلم لا طريق العادة بذلك كحصول الشبع عقيب الاكل من غير وجوب ووجوبا عند الحكماء
اى النظر الصحيح يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه عقيبه على سبيل الوجوب وهو اختيار امام
الحرمين والاصح عند الامام وقالت المعتزلة النظر الصحيح يولد النتيجة في الذهن ومعنى التوليد

اى يستلزم في العلم

اى الامام الرازي

الكبرى الاشبه اذ لابد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لهما والا لما تفاوتت الاشكال في جلاء الانتاج

ان يوجب وجوده شيء وجود شيء آخر قالوا الفعل الصادر من الفاعل بلا واسطة هو المباشر او بواسطة هو التوليد كحركة اليد والمفتاح فان حركة المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليدا والنتيجة تولدت من الناظر بتوسط النظر واحتج الاشاعرة بان العلم الحادث بالنتيجة امر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل لجميعها ابتداء بالاختيار فلا يكون صدور العلم بالنتيجة عنها واجبا بل واقعا عادة ولقائل ان يقول صدور العلم بالاختيار لا ينافي الوجوب مطلقا بل ينافي الوجوب بغير الاختيار ويجوز ان يكون الاثر الصادر من الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار والمعتزلة لما اعتقدوا استناد افعال الحيوانات الى انفسها واسندوا العلم الى الناظر بتوسط النظر حكموا بالتوليد والدليل على بطلان التوليد ان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته والدليل على ان حصول العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح واجب انه متى حصل العلم بالمقدمتين المشتملتين على شرائط الانتاج لزم العلم بالنتيجة سواء فرض عادة او لا فان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حصول هذين العلمين في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا المعنى الامتناع ضروري الفرع الثالث زعم الشيخ ابو علي بن سينا ان حضور المقدمتين في الذهن اعني الصغرى والكبرى لا يكفي للعلم باندراج الاكبر تحت الاصغر بل لابد بعد استحضار المقدمتين من امر اخر وهو التفطن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية اي العلم باندراج الاصغر تحت الاكبر فانه لولا هذا العلم اعني العلم بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة كما لو علم ان هذا الحيوان بغلة وعلم ايضا ان كل بغلة عاقر ثم مع العلم بهذه المقدمة الكلية راى بغلة منتفخة البطن فظن انها حبلى لعدم التفطن لاندراج هذه البغلة تحت قولنا كل بغلة عاقر وهو حق قال الامام وهذا ضعيف لان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى اما ان يكون معلوما مغايرا لتينك المقدمتين وحينئذ يكون مقدمة اخرى لابد منها في الانتاج ويكون الكلام في كيفية انتاجها مع الاوليين كالكلام في كيفية انتاج الاوليين ويفضي ذلك الى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات

الاوسط على كل الاكبر على سلب الاكبر عن بعض الاصغر او سلب الاصغر عن كل الاوسط وصدق على كل الاكبر عن كل الاصغر

الاصغر على كل الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط او سلب الاكبر عن بعض الاوسط كقولنا
كل ب ج ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا او ليس بعض ب ا او يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر
عن كل الاوسط كقولنا بعض ب ج ولا شيء من ا ب على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اي يستدل
بالضروب الثلثة على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض ج ا او الرابع ان يستدل بصدق

قال

الاصغر آه اقول الشكل الرابع شرط انتاجه ان لا يجتمع فيه الخستان السلب والجزئية الا في مقدمة واحدة
والا في مقدمتين سواء كانتا من جنس واحد كما اذا كانت المقدمتان سالبتين او جزئيتين او من
جنسين كما اذا كانت احدى المقدمتين سالبة والاخرى جزئية اللهم اذا كانت الصغرى موجبة جزئية
فانه يجب ان تكون الكبرى سالبة كلية اذ لولا ذلك اما الاول اي عدم اجتماع الخستين فيه على تقدير عدم
كون الصغرى موجبة جزئية فلانه لو اجتمع الخستان فيه على تقدير ان لا تكون الصغرى موجبة جزئية يلزم
الاختلاف الموجب للعقم كقولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الحمار بانسان او لا شيء من
الصهال بانسان والحق في الاول التباين وهو لا شيء من الفرس بحمار وفي الثاني التوافق وهو كل فرس
صهال ولو تبدل بالكبرى قولنا بعض الحيوان انسان او بعض الناطق انسان صار الكبرى موجبة
جزئية والصغرى سالبة كلية والحق في الاول التوافق وهو كل فرس حيوان وفي الثاني التباين وهو لا
شيء من الفرس بناطق وكقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وكل ناطق حيوان او كل فرس حيوان
فالحق في الاول التوافق وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس
وكقولنا كل ناطق انسان وبعض الحيوان ليس بناطق او بعض الحي ليس بناطق والحق في
الاول التوافق وهو كل انسان حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الانسان بحمار وهذه
القراين اخص مما اجتمع فيه الخستان الا المركبة من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الكلية
والمركبة من الموجبتين الجزئيتين لان القراين التي اجتمعت فيها الخستان احدى عشرة والصغرى
الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الجزئية والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية
والموجبة الجزئية والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الجزئية

والصغرى السالبة الجزئية مع المحصورات الاربع والقرينة الاولى من القرائن المذكورة وهي المركبة من
سالبتين كليتين اخص من سالبتين جزئيتين ومن صغرى سالبة كلية وكبرى سالبة جزئية ومن
سالبة جزئية صغرى وكبرى سالبة كلية والقرينة الثانية من القرائن المذكورة وهي المركبة من صغرى
سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية اخص من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية والقرينة الثالثة
من القرائن المذكوره وهي المركبة من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الكلية اخص من الصغرى
السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية والقرينة الرابعة من القرائن المذكورة وهي المركبة من الصغرى
الموجبة الكلية والكبرى السالبة الجزئية اخص من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الجزئية ومتى لم ينتج
الاعم فقد ثبت عدم انتاج تسع القرائن من اشتراط الامرين الاول واما الثاني وهو كون الكبرى

لم ينتج

سالبة كلية لو كانت الصغرى موجبة جزئية فلانه لو لم يكن كذلك يلزم الاختلاف فالموجب للصدق كقولنا
بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان او كل فرس حيوان والحق في الاول التوافق وهو كل انسان
ناطق وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس وهو اخص من الموجبتين الجزئيتين ومتى لم
ينتج الاخص لم ينتج الاعم فسقط من الشرط الثاني ثمان اخر فالمنتج من الضروب خمسة الصغرى الموجبة
الكلية مع الثلاث والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى
الموجبة الكلية والاربعة الاول لا تنتج الا الجزئية لجواز ان تكون الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان
حيوان وكل ناطق انسان ومتى لم ينتج هذا الضرب كليا لم ينتج الثاني لكونه اخص من الثاني وكقولنا
كل انسان حيوان ولا شيء من الفرس بانسان ومتى لم ينتج هذا الضرب كليا لم ينتج الصغرى الموجبة الجزئية
مع الكبرى السالبة الكلية كليا لكونها اخص منه واما الصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية فينتج
سالبة كلية فالشكل الرابع هو ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاوسط على كل
الاكبر كقولك كل ج ب وكل ا ب وبصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاوسط على بعض الاكبر
كقولنا كل ج ب وبعض ا ب على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا اي يستدل بهذين الضربين
على صدق الاكبر على بعض الاصغر او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر

كقولنا كل ب ج ولا شي من ا ب ويستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ب ج ولا شي من ا ب على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اي يستدل بهذين القرينين على سلب الاكبر عن بعض الاصغر او يستدل بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر على سلب الاكبر عن كل الاصغر قال فالقرائن القياسية المنتجة مائة وعشرون اقول قد تبين مما ذكر ان القرائن القياسية المنتجة مائة وعشرون اربع الاستثنائية اثنان من الاربع مؤلفتان من الشرطية المتصلة الموجبة اللزومية ومن وضع مقدمها او من رفع تاليها واثنان من الاربع مؤلفتان من المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية او مانعة الجمع الموجبة العنادية ومن وضع احد جزئيها ومن المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية او مانعة الخلو الموجبة العنادية ومن رفع احد جزئيها وست عشر اقترانية اربع في الشكل الاول واربع في الشكل الثاني وست في الشكل الثالث وخمس في الشكل الرابع والكلام المستقصى في الاقوال الشارحة واجزائها والحجج واجزائها واحكامها واقسامها وشرائطها في الكتب المنطقية فلنقتصر على ما ذكرنا ليكون الشرح موافقا للمتن قال الثالث في مواد الحج اه اقول المبحث الثالث في مواد الحجج وهي القضايا التي تتألف منها الحجة والحجة اما ان تكون عقلية بان تكون مادتها من العقل اي غير مفتقرة الى السماع او نقلية بان يكون للسماع مدخل فيها والاول كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب والثاني كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ لا يقال الحصر ممنوع فانه يجوز ان يكون الحجة مركبة من النقلي والعقلي فلا يكون الحجة اما عقلية محضة او نقلية محضة او مركبة منهما لانا نقول النقلي المحض بحيث لا يكون للعقل فيه مدخل غير ثابت لان الحجة سواء كانت عقلية او نقلية لها صورة ومادة فصورتها عقلية لا مدخل للسماع فيها ومادتها يتوقف صدقها على العقل فالنقلي المحض غير ثابت فالحصر في العقلي والنقلي على الوجه الذي ذكر ثابت اللهم الا ان يراد بالنقلي المحض ما يكون مقدماته ثابتة بالنقل وبالعقلي المحض ما يكون مقدماته ثابتة بالعقل وح لا يكون الحجة منحصرة في العقلي المحض والنقلي المحض بل يتحقق قسم ثالث وهو المركب من العقلي والنقلي بان يكون احدى مقدمتيه ثابتة بالعقل والاخرى بالنقل كقولنا الوضوء عمل وكل عمل بالنية لقوله عم انما الاعمال بالنيات فان المقدمة الاولى عقلية

قضايا

والثانية نقلية والمراد اعتبر الوجه الاول مجملاً وقسمها للعقل والنقل والامام الوجه الآخر فجعل الحجة ثلاثة اقسام عقلية محض
ونقلية محض ومركب منهما والاولى اي الحجة العقلية اما ان تكون مقدماتها قطعية ضرورية او مكتسبة وتسمى برهاناً
ودليلاً واما ان تكون مقدماتها ظنية ومشهورة وتسمى خطابية وامارة واما ان تكون مقدماتها مشتبهة
باحدها اي بالقطعية او بالظنية او المشهورة وتسمى مغالطة فالبرهان قول مؤلف من مقدمات قطعية
ينتج نتيجة قطعية والامارة قول مؤلف من مقدمات ظنية صرفة او مشهورة صرفة او يختلط منها او من احدها
ومن قطعية مفيدة لنتيجة ظنية والمغالطة قول مؤلف من قضايا مشتبهة بالقطعية او بالظنية او بالمشهورة
قال والمبادي اليقينية ما جزم به العقل الخ اقول لما ذكر اقسام الحجة العقلية التي هي البرهان والخطابة والمغالطة
اراد ان يبين مباديها وهي القضايا التي تؤلف منها الحجة فقدم مبادي البرهان والمبادي اليقينية
هي المبادي الاول للبرهان وهي قضايا يجزم العقل بها بمجرد تصور طرفيها سواء كان تصور طرفيها
بالكسب او بالبديهة او تصور احدهما بالكسب وتصور الآخر بالبديهة كقولنا الكل اعظم من جزئه والممكن
في وجوده يحتاج الى مرجح وتسمى اوليات وبديهيات او قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة
لا يتصورها الذهن عند تصور طرفيها مثل الاربعة زوج فان العقل جزم بان الاربعة زوج لا بمجرد تصور
طرفيها بل بواسطة يتصورها عند تصور الزوج والاربعة وهو الانقسام بمتساويين فيحصل عند تصوره قياس
وهو ان الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج فالاربعة زوج وتسمى هذه قضايا
قياساتها معها لانه عند تصور الطرفين يكون الوسط متصوراً فيحصل القياس من تصور الطرفين والوسط
او قضايا يجزم الحس بها اي قضايا ما يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا
الشمس مضيئة والنار حارة او الحس الباطن مثل علمنا بان لنا فرحاً وغضباً وجوعاً وعطشاً وتسمى هذه
القضايا مشاهدات وحسيات فان الحاكم هو العقل ولكن بواسطة الحس فنسب الى الحس مجازاً لان الحكم بنسبة
او قضايا يجزم بها العقل والحس السمع مثل ان يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع
تواطئهم على الكذب وتسمى تلك القضايا متواترات كعلمنا بالاشخاص الماضية والبلاد النائية وانما
اعتبر كون الخبر عن محسوس لان غير المحسوس لا يفيد خبر جمع الكثير عنه الجزم وانما اعتبر ان يكون ممكن الوقوع

والروائح والالوان ليست من الكيفيات الملموسة فهي مغايرة للمزاج ثم لما يحصل تابعة له وتابع
الشيء يكون غيره قوله قدم البحث عن الكيفيات الملموسة لانها تعم بالنسبة الى كل حيوان الملموسات تسمى اوائل
المحسوسات لوجهين احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه القوة ويخص من ساير
الحواس الظاهرة كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والسر في ذلك ان بقاء
الحيوان باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها فالحكمة تقتضي ان
لا يخلو حيوان عن هذه القوة واما ساير المشاعر فليست في هذه المرتبة من الضرورة فجاز الخلو عنها
واعترض بان جواز الخلو لا يستلزم وقوعه واما تلك الحيوانات فيجوز ان يكون مشاعرها ضعيفة لا مفقودة جدا ص
بالمرة ولو اكتفي بالاهمية لكفى في وجه التسمية والتقديم الثاني ان الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات
المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة في ذلك ان الابصار لما
توقف على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة والا لاشتغلت الحاسة
بكيفيته فلا تدرك كيفية الجسم الآخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف على تكيف الرطوبة اللعابية
بطعم ذي الطعم او اختلاطها بشيء من اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة فلا بد من خلو
تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل يحس بطعم مركب
وكذا الشم يتوقف على جسم يتكيف بكيفية ذي الرائحة او يختلط باجزاء منه فلا بد من خلو ذلك الجسم في
نفسه عن الرائحة لما ذكرناه وهكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون
في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما اللمس فلا حاجة به الى
متوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة قوله واوائل الملموسات فكما ان الملموسات لما عرفت كذلك هذه اوائل المحسوسات ص
الكيفيات الاربع اوائل الملموسات لثبوتها للبسائط العنصرية ويحصل المركبات منها بتوسط المزاج
المتنوع عن هذه الاربع لان تلك البسائط لا تخلو عن هذين الجنسين اعني جنس الحرارة والبرودة وما
يتوسطهما وهو الفعل وجنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعال واما الملموسات
الباقية فاما ان يخلو عنها تلك الاجسام او يكون منتهية عند الاعتبار الى هذه الاربع ولانها مدركة
باللمس اولا وبالذات وما عداها يدرك بتوسطها وما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموستان
بلا توسط فقد يجاب عنه بانهما من الوضع عند بعضهم واللطافة تطلق بالاشتراك على معان اربعة

وقلة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدًا وسرعة التأثر عن الملاقي والشفافية والكثافة تطلق
على مقابلات هذه المعاني وذكر بعضهم ان اللطافة بالمعنى الاول غير الرطوبة وبالمعاني الباقية ليست من الملموسات
وكذا الكثافة بمعناها الاول غير اليبوسة وبالمعاني الباقية ليست من الملموسات وقد مر تفسير اللزوجة
واللزوجة وسيأتي الكلام في البلة والجفاف والخفة والثقل **قوله** تابعة لهذه الاربعة منع ذلك لجواز
وجوه هاني بسيط او مركب بلا تبعية فان الدوران لا تفيد يقينا كليا **قوله** غنية عن التعريف بالحد او الرسم
اعترض عليه بان المحسوس هو جزئيات الحرارة مثلا لا ماهياتها الكلية فان الحس لا يفيد معرفتها فجاز ان
يعرف بالاقوال الشارحة والجواب ان ادراك جزئياتها تعد النفس لمعرفة الماهية الكلية على وجه لا يتصور مثله
في نوعها ومن انصف اعترف بان الاحساس بجزئيات الحرارة يفيد معرفة ماهيتها بوجه لا يمكن تحصيل
مثله من التعريفات التي يتوهم صحتها **قوله** بل قصدوا بها بيان احكامها فالمقصود هو التصديق لا التصور
وذلك لا ينافي التنبيه بذكر خواصها على مفهومات اسمائها لان التعريفات اللفظية لا تفيد تصورا كما عرفت
قوله من شانها جمع المتشاكلات وذلك اذا اثرت في الجسم المركب الذي لا يكون بسائطه شديد
الالتحام وقد ينعكس الامر كما اذا اثرت في الجسم البسيط كالماء فانه ينفصل عنه اجزاء مائية بالتبخر
ويتصاعد لامكان الهواء فيختلط به فقد فرقت المتشاكلات وجمعت المختلفات **قوله** فالالطف اقبل
للتصعيد وذلك لان الالطف يتأثر اسرع من المتخلخل فيحدث فيه السخونة المقتضية للخفة التي تقتضي صعوده بحالها
فاذا لم يكن التحام اجزاء المركب شديدا انفصل الالطف وصعد فالفعل الاول للحرارة هو احداث
الخفة بالاعداد فيتبعه التصعيد الموجب للتفريق ثم الاجتماع بعد ذلك مقتضى طباعها وما كانت الحرارة
مزيلة لما يعوق طبائع الاجزاء عن مقتضاها نسب ذلك الجمع الى الحرارة واما كان الالتحام بين الاجزاء
شديدا فان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال وقوى تأثير الحرارة حدثت حركة دورية كما في
الذهب فان النار لا تفرقه لشدة التلازم بين بسائطه فاذا مال اللطيف الى الصعود جذبه الكثيف
الى الانحدار فيحدث حركة دورية وان كان اللطيف غالبا كما في النحاس المزنجر بالنوشادر زنجرة محكمة
فانه ربما يصعد بالكلية اذا اقوى تأثير الحرارة فيه وان كان الكثيف غالبا فان لم يكن غالبا جدا افادته
الحرارة تليينا كالحديد وان كان غالبا جدا لم يقو على تليينه ايضا كالطلق والنورة الا بالحيل
التي يستعملها اهل الاكسير والبرودة بالعكس فانها اذا اثرت في المركب المختلف الاجزاء اوجبت

الانحدار الانحباط
صحاح

لكاس

تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت من تفارقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المنجمدة و
تحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها **قوله** ولا شيء من العدم كذلك
اي محسوساً بالذات نعم قد يدرك العدم بالحس تبعاً كما اذا احسّ بحرارة جسم علم انه ليس بارداً فعدم
برودته مدرك بالوهم التابع للحس الظاهر وقد سبق بيان التخالف بين الحرارة النارية والحرارة الغريزية
واما مخالفتها للنارية للحرارة الفائضة من الكواكب النيرة فلان الاعشى يتضرر بحرارة الشمس دون حرارة النار
فذلك دليل المخالفة **قوله** الرطوبة (للكيفية) كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل للرطوبة تفسيران احدهما ما ذكره
والثاني انها كيفية يكون الجسم بها سهل الالتصاق بالغير وسهل الانفصال عنه وقد اورد على التفسير الثاني
انه يلزم منه ان يكون ما هو اشد التصاقاً ارطب فيكون العسل ارطب من الماء وهو باطل قطعاً ودفع
هذا اللزوم بان الرطوبة لما كانت مقتضية لسهولة الالتصاق والانفصال كان اللازم منه ان يكون
ما هو اسهل التصاقاً وانفصالاً ارطب لا ما ذكرتم ولا شك ان الماء اسهل التصاقاً وانفصالاً
من العسل فيكون ارطب منه قال الامام لا شك ان الماء رطب وله وصفان احدهما الكيفية التي
تكون سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب سهل الترك له والثاني الكيفية التي تكون سهل الالتصاق
والانفصال فان فسرت الرطوبة بالكيفية الاولى كان الهواء رطباً وان فسرت بالثانية لم يكن الهواء
رطباً فالنزاع لفظي الا ان تفسيرها بالثانية اولى لاتفاق الكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس
افاده استمساكاً عن التشتت والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكاً ولانه يلزم من تفسيرها
بالاولى ان يكون النار ارطب العناصر (اي الثقيلة) لكونها الطف ولم يقل به احد وقد يقال ليس في الماء والعسل
سهولة الانفصال بل العسل اعسر منه انفصالاً فلو فسرت الرطوبة بالكيفية الثانية لم يكن الماء رطباً
وما ذكرتم من الاتفاق انما هو من العوام ولزوم كون النار ارطب قد مر فيه كلام **قوله** وهي غير البلة
اعلم ان ههنا جسماً رطب الجوهر وجسماً مبتلاً وجسماً منتقعاً فالاول ما له كيفية مسماة بالرطوبة
تقتضي سهولة التشكل او سهولة الالتصاق على الرأيين والثاني ما جرى على ظاهره ذلك الجسم الرطب
الجوهر كالحجر الذي جرى على ظاهره الماء فهذا الجسم الرطب الجوهر الجاري على ظاهر غيره يسمى بلة ورطوبة
ايضاً والثالث المنتقع ما نفذ رطب الجوهر في اعماقه وافاده ليناً فالرطوبة بمعنى البلة المذكورة
ليست من مقولة الكيف بل هي جسم والجفاف يقابلها تقابل العدم والملكة والتفصيل بالذكر ههنا

كالماء ع

ما نفذ ع

رطوبة الكيفية لا رطوبة البلة وانما ذكرت ههنا لمناسبتها الكيفية في اطلاق لفظ الرطوبة عليها فلا يصح
عدها من الكيفيات الملموسة **قوله** وانما يكون قبوله الشكل فعلى هذا يكون اللين كيفية مركبة منهما
او متولدة من اجتماعهما هذا وقد اعترض على قوله فيكونان من الكيفيات الاستعدادية بان كلا من
الرطوبة واللين تهيئ محله للانفعال وكلا من اليبوسة والصلابة تهيئ محلها للانفعال فلم كانت الرطوبة
واليبوسة من الكيفيات المحسوسة واللين والصلابة من الاستعدادية قال الامام قد ظن في امرين انهما من
الكيفيات الملموسة وليس كذلك الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في
ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع
والثاني اللين والصلابة وليسا من الملموسات ايضا لان اللين هو الذي ينغمز وفي ذلك انما يتم بامور ثلثة
الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التقعر المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا
لقبول ذينك الامرين والاولان ليسا من اللين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث
فهو من باب القوة واللاقوة واما الصلب ففيه اربعة امور الاول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني
الشكل وهو من باب الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء
الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع
الاستعداد نحو اللاانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة **قوله** الى حيث ينطبق مركزه على مركز
العالم اي ينطبق على مركز العالم مركز ثقله وهو نقطة لو علق الجسم عليها لوقف ولم يمل الى جانب
وبعبارة اخرى هي نقطة يتعادل ما على جوانبها في الوزن **قوله** الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر
فلك القمر اي ينطبق سطحه على مقعره ان كان انتهاء الفلكيات فيما يلينا بفلك القمر كما هو المشهور عند
اصحاب الارصاد والمقصود انطباق سطحه على مقعر ما يلينا من الافلاك ولذلك عقبه بقوله وتطفو
فوق العناصر فان طفوها عليها يستلزم الانطباق على مقعر الفلك الاقرب الينا اي فلك كان **قوله** اي تحرك
في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط قيل هذا انما يتم لو كان مسافة مكاني الماء والارض
وتوضيحه لو كان الماء مثلا نقيل مضاف فاذا فرض جزء منه مماسا لفلك القمر خلا وطبعه تحرك الى
ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكاني النار والهواء ولو فرض محدب كرة الماء
مماسا لمقعر فلك القمر خليت وطباعها تحركت الى ان تماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت الفضا

الباقي صح

مكاني النار والهواء اعظم من مسافة صح

فلك

في تلك المسافة فإن كانت تلك المسافة أكثر من مسافة مكاني الماء والأرض صحّ ما ذكرتم والا فلا لكنه لم يقم
برهان على كون تلك المسافة أكثر من تينك والاشتباه إنما نشأ من كون الماء شاملاً للعنصر
واحداً فيما عليه ومشمولاً للعنصرين دائماً فيهما والجواب أنا إذا فرضنا كرة الماء بحيث تماس مقعرها
مقعر الفلك فإنها تتحرك بطبعها إلى أن تماس مقعرها محدب الأرض فقد تحركت في مسافة أمكنة
النار والهواء والماء وإذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها فإنها تتحرك بطبعها
إلى أن تماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكاني الأرض والماء فظاهر أن مسافة الأولى
أكثر من الثانية وإذا فرض كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مماساً لمقعر الفلك أو بحيث يكون مركز
العالم على محدبها كان حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلاً بالقياس إلى الهواء والهواء
خفيفاً بالقياس إليه وإن اعتبرنا ثقل الماء بالنسبة إلى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة إلى الماء
فقط لأنهما يتشاركان في شمول كل منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة إلا أن حصة الثقل في
الماء غالبة على حصة الخفة فيه والحال في الهواء على عكس الماء فصار أحدهما بالقياس إلى الآخر
ثقيلاً والآخر بالقياس إلى الأول خفيفاً ولك أن تقول إن الماء ثقيل بالقياس إلى عنصرين
وخفيف بالقياس إلى عنصر واحد والهواء خفيف بالقياس إلى عنصرين وثقيل بالقياس
إلى عنصر واحد فاستحق الماء أن يسمى ثقيلاً مضافاً والهواء أن يسمى خفيفاً مضافاً قوله ولا
يكون هاتان الحركتان متضادتين كما سبق من أن تضاد الحركات لتضاد المبدأ والمنتهى وقد اتحد
مبدأ الحركتين هنا فلا تضاد بينهما قوله إذا قيستا إلى الأرض نفسها أورد عليه أن الأرض
والهواء إذا فرضنا عند محدب النار دخلياً وطبعهما الحركة إلى المركز وكانت الأرض سابقة قطعاً
فيلزم أن يكون الهواء ثقيلاً مضافاً ولكن قوله لم يتحرك في أكثر المسافة الممتنع له قيل إنما تم
هذا إذا كان مسافة مكاني الأرض والماء أعظم من مسافة مكاني النار والهواء فيلزم من هذا
مع ما تقدم في الثقيل الإضافي أن يكون كل واحد من هاتين المسافتين أعظم من الأخرى وأنه تناقض
وقد تبين لك مما قررناه هناك اندفاعه ولو قيل إن الثقيل المضاف ما يكون حركته
بطبعه إلى المركز أكثر من حركته عن المركز والخفيف المضاف ما يكون حركته بطبعه إلى المحيط أكثر
من حركته عن المحيط لكان ظاهراً بلا اشتباه فإن قطرة من الماء إذا كانت عند المحيط نزلت بطبعها

الى محدب الماء فقد تحركت في مسافة مكاني النار والهواء واذا فرضت تلك القطعة عند المركز صعدت
بطبعها الى مقعر الماء فقد تحركت في مسافة مكان الارض والمسافة الاولى اكثر من الثانية وحال
نقطة من الهواء على عكس ذلك ولا يكون منتهى الحركتان فيه شيئا واحدا كما ذكره الشارح الا ان تعتبر
مكان الماء مثلا شيئا واحدا **قوله** لحصل اذا فرس لهما الناري كانت الى المحيط اورد عليه انه لو
كانت النار والماء عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء
خفيفا مضافا وليس كذلك **قوله** اراد لم يشر الى الميل لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل كما سيأتي
عقبهما بمباحث الميل مطلقا **قوله** وهو طبيعي وقسري ونفساني الميل ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه
ان قام حقيقة بما وصف به فهو ذاتي وان لم يقم به بل بما يجاوره فهو عرضي على قياس ما عرفت في الحركة
والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري ونفساني لان حدوثه في محله الحقيقي ان كان من تاثير امر خارج
عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو قسري كما في السهم المرمي وان كان حدوثه فيه عن تاثير ما لا يباينه
وضعا فان كان هذا المؤثر اعني غير المباين فاعلا على نهج واحد بلا شعور فالميل طبيعي كما في الحجر وان
لم يكن كذلك بل كان فاعلا متفننا اما بشعور كما في الانسان او بدونه كما في النبات او كان فاعلا على
نهج واحد بشعور كما في الفلك فالميل نفساني واراد بقوله والميل هو العلة القريبة للحركة ان الحركة لا توجد
بدون الميل وانه سبب معيض للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع او الحركة
يمتنع خلوها عن حد ما شروع في اثبات الميل مما لا بد منه في الحركة وتلخيصه ان الحركة لها مراتب
متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية
فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة بالشدة
والضعف ايضا ليتعين بكل واحد من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل
وبما لخصناه تبين ان قوله والسرعة والبطوء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف
الى قوله هو بعينه بطوء بالقياس الى غيره مستدرك في البيان وانما قيدنا المتحرك بالطبيعة او القاسر
لان المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة بحسب ارادته المترتبة على اعتقاد ملاءمة تلك
المرتبة من الحركة اياه واعترض على ذلك بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة
ونسبة الطبيعة او القاسر الى جميعها على السواء فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة

النار سابقة نحو

او القاسر بل لابد هناك من امر آخر يتوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة
او القاسر ويستند اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجة كتقوم الطبيعة مثلا وضعفها
واما خارجة كرقة المعاوق المخروق وغلظه قلنا فليجز استناد اصل الحركة الى الطبيعة واستناد
شدتها وضعفها الى تلك الامور المختلفة فلا حاجة الى الميل واجيب عن الاعتراض بان ليس المقصود
مما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا شك في ان له مدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكن
في الهواء يحس منه بمدافعة ويعلم بالضرورة انها تقتضي نزول الحجر بل المقصود منه بيان الحكمة
في توسط الميل بين الطبيعة والحركة واعلم ان وجود الميل في الحركة الاينية ظ وكذا في الحركة الوضعية
والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة السكون لا ينافي كونه آلة مقتضية للحركة فان
من احس بالميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة **قوله** وذلك لان كلا من هذه الثلثة من حيث هو امر ثابت صح
ه ان الكاتب الاستدلال على وجود الميل ورد عليه ان اللازم منه ان لا ذات شيء من الامور الثلثة اعني
الطبيعة والنفس والقاسر لا يكفي وحده علة للحركة بل لابد هناك من امر آخر يتجدد باعتبار في علة الحركة
بتجدد وتقتضي واما ان ذلك الامر هو الميل فلا خصوصا في الحركة النفسانية وان اراد بيان الحكمة
بوجه آخر وهو ان المحرك ثابت والحركة ليست ثابتة او ان المتحرك متشابه الاحوال والحركة ليست كذلك
فلا بد من متوسط فلا منافاة **قوله** والميلان المختلفان متضادان يجوز ان يجتمع في جسم واحد ميلان
ذاتي وعرضي الى جهة واحدة كما في ساكن السفينة اذا تحرك الى جهة حركتها والى جهتين ايضا كما اذا تحرك
الى خلاف جهة حركتها ولا يجوز اجتماع ميلين ذاتيين في جسم واحد الى جهة واحدة لانه لا يتصور له
مدافعتان معا الى تلك الجهة كما لا يتصور له حركتان ذاتيتان معا اليها نعم ربما اجتمع هناك
سببان فيوجد مدافعة اقوى وحركة اسرع الى تلك الجهة ولا يجوز ايضا اجتماع ميلين ذاتيين الى جهتين
وهو المراد بالميلين المختلفين لانه لو اجتمعا لزم ان يكون الجسم في حالة واحدة الى جهتين اي مقتضيا
متحركا
بالذات للحركة اليهما وانه باطل بالضرورة لكونه متحركا اليهما معا وذلك ظ في الحركة الاينية والوضعية
دون الكمية واراد بقوله التضاد التنافي والمشهوري واذا كانا الى جهتين متقابلتين كان بينهما
اي ميلين ذاتيين
تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما الميل الهابط وهو
الثقل والاخر الصاعد وهو الخفة واما الميل القسري والنفساني فيختلفان بحسب الحركات العرضية

والارادية **قوله** اراد ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدا ميل ما بالطبع فيه اشارة
الى تقدير مضاف في عبارة المص حيث قال ولولا ثبوته اى ولولا ثبوت مبدائه والى ان مبدا ميل ما
بالطبع سواء كان طبيعيا او نفسانيا كاف في قبول الحركة القسرية وقد تقدم ان تعين حدود الحركة
الطبيعية يحتاج الى معاوق خارجي في المسافة فلذلك استدل بها على امتناع الخلاء وان تعين
حدود القسرية يحتاج الى معاوق داخلي ايضا فلذلك يستدل بها وحدها على وجود مبدا ميل
طباعي وهو مسئلتنا هذه وتقرير الاستدلال ان الجسم الخالي عن المعاوق الداخلي عن مبدا الميل
الطباعي اذا تحرك بالقسر في مسافة مخصوصة فاما ان يقطعها في آن وهو مح او في زمان الخ ما ذكر
في بيان امتناع الخلاء **قوله** وقد ذكرنا ما فيه في المطول قد استوفينا هناك الكلام سؤالا وجوابا
فليرجع اليه وقد بقي شيء نذكره ههنا وهو ان محصل ما ذكر في اثبات المعاوق بعد تحرير ان الحركة
الطبيعية او القسرية لا يتعين لها حد من السرعة والبطؤ الا بمعاوق فاذا خلت عنه كانت خالية
عن حدود السرعة والبطؤ وانه مح وهذا انما يتم لاثبات المعاوق الخارجي للحركة الطبيعية اذ لا يتصور هناك
معاوق داخلي كما مر فلو لم يكن لها معاوق خارجي ايضا لم يكن على حد من حدود السرعة والبطؤ دون
الحركة القسرية لجواز ان يكون لها معاوق داخلي فقط يتعين به لها حد معين فلا يلزم خلوها عن تلك الحدود
واما اثبات المعاوق الداخلي اعني مبدا الميل الطباعي فلا يمكن بالحركة الطبيعية وهو ظ ولا بالقسرية
ايضا لجواز ان يكون هناك معاوق خارجي فقط فيتعين حدود الحركة القسرية بذلك المعاوق الخارجي
لا يقال ان الحجة المذكورة في اثبات مبدا الميل الطباعي قائمة مع فرض التساوي في المعاوق الخارجي
اعني قوام ما في المسافة كما لا يخفى لانا نقول اذا اعترض عليها بان حركة عديم الميل في تلك المسافة تقع
قدرا من الزمان وحركة قوي الميل يقع زمانا ما ازيد منه لكن ذلك القدر من الزمان انما هو بازاء
الحركة في تلك المسافة والزائد عليه بازاء المعاوق الداخلي ففي حركة ضعيف الميل يكون ذلك القدر من
الزمان محفوظا مع شيء آخر من ذلك الزائد لاجل المعاوق الداخلي على ما يقتضيه النسبة بين المعاوق
الضعيف والقوي لم يمكن ان يجاب عنه بما تقدم من ان نفس الحركة لا تقتضي شيئا من الزمان والا لم توجد
في اقل منه ولا يتعين لها حد من حدود السرعة والبطؤ لا بنفسها والا لم توجد ولا بالفاعل اعني
الطبيعة والقاسر لانا لا نتفاوت فيه ولا بالقابل بل بالمعاوق وانما لم يمكن لان التقريب ههنا لذلك

مع حد آخر مع

ارم بعلكه الجواب

القدر

القدر من الزمان وذلك الحد هو الحركة الصادرة من تلك القاسر في جسم لا معاوق فيه طبيعيا
الواقعة في تلك المسافة المشتملة على مقدار من المعاوقة فلقائل أن يقول هذه الحركة المقيّدة بأن القسر
لا يتصور وقوعها في أقل من ذلك القدر من الزمان ويتعين لها حد من تلك الحدود وقس على ما ذكرنا
الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع الخلاء مع فرض التساوي في المعاوق الداخل فظهر أن الحركة الطبيعية
يستدل بها على انتفاء المعاوق الخارجي بعينه وأن الحركة القسرية يستدل بها على أحد المعاوقين لا بعينه
قوله ما ذكرنا من إثبات الميل على رأي الحكماء يريد أن ما ذكره من مباحث الميل إنما كان على رأيهم
وأما مباحثه على رأي المتكلمين فما يذكره الآن قوله ويكون للجسم بحسب كل جهة اعتماد وكذلك لأن للجسم في كل
جهة حركة متفرعة على اعتماد في تلك الجهة والاعتمادات المتماثلة أي المتحدة في الجهة يمتنع اجتماعها في محل واحد
لامتناع اجتماع المثلين وأما المختلفة أعني التي تتعدد جهاتها فلا يجوز أيضا اجتماعها إن فسر الاعتماد
بنفس المدافعة إذ يمتنع بالضرورة أن يجتمع في جسم مدافعة إلى جهة وتنحية عنها وإن فسر بمبدأ المدافعة جاز
الاجتماع كما في الحجر المرمي إلى فوق ولذلك كان الحجر الأكبر أبطأ من الأصغر إذا رميا إلى فوق بقوة واحدة
لأن مبدأ المدافعة في الأكبر أقوى قوله وامتنع حلول عرض في محلين فكان الاعتماد كذلك فافتقر إلى
محل لا غير فإن قيل هذا الاستدلال لا يتم على رأي أبي هاشم فلا يكون افتقار الاعتماد إلى محل
واحد لا غير متفقا عليه بين المعتزلة كما دل عليه قوله واتفقت المعتزلة أجيب بأن ما روي عن أبي هاشم
على تقدير صحته بلا تأويل إنما هو في التأليف فقط وإذا لم يجوز القيام بمحلين في غير التأليف تم الاستدلال
على رأيه أيضا على أن اتفاقهم قد يراد به اتفاق جمهورهم وأما حديث توليد الاعتماد للأكوان كالحركة
وتوليده للاعتماد الآخر في محله وسائر ما ذكره فمبني على قولهم بالتوليد ومع ذلك لهم في توليد الاعتماد
اختلافات في تفاصيلها ولا اعتماد على شيء منها فليعرض عنها قوله ومن المبصرات المحسوسة
البصر قالوا الأمور التي تدرك بالبصر مطلقا هي اللون والضوء والأطراف والحجم والبعد والوضع
والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة والشفيف و
الكثافة والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف وههنا أمور راجعة إلى ما ذكر فالترتيب داخل
تحت الوضع والنقوش كالكتابة وغيرها داخلة تحت الشكل والاستقامة والانحناء والتحدب و
التقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعتان للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل

والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب داخلة تحت الشكل والسكون والبعض يدرك الرطوبة من السيلان
واليبوسة من التماسك وأما المدرك بالبصر اولاً الى الحس دون غيره وقد تحقق فيما سبق مع المبصر اولاً
وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من سهى فزعم ان المعقول من المبصر اولاً انه هو الذي لا يتوقف
ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير لان اللون وبالذات يتوقف
ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصراً اولاً **قوله** وكل من اللون والضوء طرفان اما طرفا
اللون فالبياض والسواد كما ذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف والضوء الاقوى **قوله** انما يحصل
من اختلاط الهواء يعني ان الثلج مركب من اجزاء شفافة جمدية متصغرة جداً وليس بينها تفاعل بقوى يحصل
مزاج يترتب عليه لون بل يتداخل تلك الاجزاء هواء واشعة فايضة من الاجرام العلوية ويتعاكس تلك الاشعة
من سطوح بعضها الى بعض ويتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا
اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار غير مستنير يرى ذلك الشعاع كانه لون بياض فاذا
رأى الحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشيء وشبهه فيحكم بانه بياض فالأمر
المحسوس في الثلج موجود في الخارج الا انه ليس بياضاً فيكون البياض في الثلج متخيلاً لا متحققاً وكذا
الحال في الزجاج المدقوق ناعماً بل هذا اولى من الثلج لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء
المائية والهوائية في الثلج تفاعل ومزاج يصلح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج لان اجزاءه
يابسة صلبة لا يلتصق بعضها ببعض فلا يجري بينها فعل وانفعال **قوله** عند عدم غور الضوء في عمق الجسم
فانه لما لم ينفذ الضوء في اعماق الجسم بقي سطوح اجزائه مظلمة فيتوهم ان هناك سواداً او لا يرى ان
الشيء اذا ابتل مال الى السواد وما ذلك الا ان الماء يخرج الهواء وليس شفيفه كشفيف الهواء حتى ينفذ
فيه الضوء ولما لم ينفذ كان هناك نوع ظلمة **قوله** واما السواد فقال الامام ان وجود هذه الالوان
معلوم بالضرورة والضروري لا يناظر فيها وعليها بل يناظر بها **قوله** فانه يرى بعد السلق اي يرى بياض
البيض بعد طبخه بالنار بياض شديد ولا يرى له ذلك البياض الشديد قبل طبخه مع ان الهوائية قبل
الطبخ اكثر فلا يكون مخالطة الهواء سبباً لتخييل البياض بل يجوز ان يكون سبباً لتحققه واشتراط
وجود اللون لحصول المزاج ممنوع وان سلمناه فلا نسلم عدم حصول المزاج فيما ذكر من الامثلة لجواز ان يحدث بادنى
امتزاج مزاج ضعيف يترتب عليه بياض قوي **قوله** لتعاقبهما على موضوع واحد اي يتواردان عليه

وبالذات عند الجمهور فهو
اللون والضوء وهذا
اعني المبصر بالذات
عند الجمهور هو الذي
عد في الكيفيات صح

اي الثلج والزجاج

مع امتناع الاجتماع وتحتوي غاية الخلاف فهما متضادان تضادا حقيقيا ولكن يشترط التعاقب بامتناع
الاجتماع مع جواز التوارد بحيث لا يخلو المحل عنهما كما في الحركة الصاعدة والهابطة فيكون فيه اشارة الى
اعتبار قيد آخر في التضاد الحقيقي كما عرفته في مباحث التقابل **قوله** ان السواد والبياض هذا اجتماعهما
اراد ان اجتماعهما اجتماعا حقيقيا بان يحلا في محل واحد لا اجتماعهما بطريق الاختلاط على ان يختلط اجزاء
صغار سود باجزاء صغار بيض اختلاطا شديدا بحيث لا يتميز تلك الاجزاء الصغيرة جدا بعضها عن بعض
في الحس فيرى لذلك هناك لون متوسط بين البياض والسواد هو الغبرة لان هذا الاجتماع
لا ينافي التضاد الحقيقي وايضا ما ذكره من الدليل لا ينتهض على بطلانه واراد ببقاء كل منهما او
احدهما على صرافته ان يكون على تقدير الاجتماع حال كل منهما او احدهما عند الحس كحاله عنده في زمان
الانفراد فيصح ما ذكره من انه يلزم على الاول ان يرى الجسم في غاية السواد وفي غاية البياض وفي الثاني
ان يرى في غاية احدهما ولا يرد عليه ان ذلك اللزوم ممنوع لان كلا منهما او احدهما انما يرى في الغاية لو
كان منفردا واما اذا كان مجتمعا مع غيره فلا بل يرى في صورة مركبة منهما **قوله** لان الذي لم يبق على
صرافته في ذلك لانه لما كان حال احدهما عند الحس في الاجتماع كحاله عنده في الانفراد وجب ان لا يكون بسبب
الاجتماع بينهما ارتباط مغير لحالهما فوجب ان يكون الآخر ايضا باقيا على صرافته ولو لم يكن كذلك
لم يكن مجتمعا مع الاول وهو خلاف المقدر **قوله** واما الثالث فلانه ح يرد عليه انه لا يلزم من عدم بقاء
شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس حال الانفراد انتفاؤه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين
معا ويتركب منهما لون آخر متوسط بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما
قوله فان الظلمة غير مانعة عن الابصار وذلك لان الظلمة امر عدمي لانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون
مضيئا والعدم لا يكون عائقا ومانعا ولو لم يكن عدم رؤية اللون بسبب العائق وجب عدم رؤيته لعدمه
في نفسه واجيب عنه بان الضوء شرط لرؤية اللون فانتفاء رؤيته في الظلمة لانتفاء شرطها لا لكون
الظلمة عائقة عنها ولا لعدم المرئي في نفسه فان قيل ليس الضوء شرطا للرؤية والا لما رأى من في
الغار جماعة اوقدوا خارجه نارا لان الهواء المتوسط مظلم اجيب بان الشرط هو الضوء الواقع
على المرئي دون المتوسط هذا هو المشهور في تقرير الكلام في هذا المقام واما الاستدلال على
ان الظلمة غير مانعة عن الابصار بقوله ولذلك يرى من في الغار فيتجه عليه انه يجوز ان يكون العائق هو

او بسيط

او الابحرس

شرط الرؤية الضوء

هو الظلمة الواقعة على المرئي لا الواقعة على المتوسط بين الرائي والمرئي فينبغي ان يجاب بهذا اولاً ثم يتنزل فيقال
وان سلّمنا ان الظلمة ليست علة مطلقاً ولا نم ان عدم رؤية اللون لعدمه بل لانتفاء شرطها كما ذكره **قوله**
والحق ان اختلاف الالوان بحسب شدة الضوء وضعفه اذا افرضنا جسماً ملوناً بلون مخصوص كالبياض مثلا
ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض ضعيف ثم وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياض شديد وان اوقع عليه ضوء
اقوى يرى فيه بياض اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف متخالفة بالماهية كما ستعرف توجد
كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف ولا توجد مع غيرها من تلك
المراتب فيحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا فقدت مراتب
الضوء باسرها فقدت الالوان كلها وانما قلنا يحدس من ذلك ولم نقل يعلم من ذلك لاحتمال ان يقال ان انتفاء
اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر آخر مجهول لنا وايضا يجوز
ان يكون للون طبقة غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون
في ضمنها الا ان الحس لا يحكم بما ذكرنا هذا تقرير ما ذكره ابو علي بن الهيثم ولقائل ان يقول ان ليس في المثال
المذكور الا التفاوت في انجلاء اللون الواحد بالشخص عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون لما كان
انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا
واذا قوي الضوء قوي الظهور والانكشاف فيتوهم تبدل الالوان مع تبدل الانكشافات وقد يقال ايضا
ان الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد
ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل اليه في
الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تأمل في ذلك تأملا شافيا في تمييز اللون عن الضوء فيهما
علم ان اللون غير الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء هذا واما قول الشارح
ولا وجه للقدر المشترك بين اللونين المختلفين في الحقيقة وهو جواب دخل مقدر تقريره ان يقال جاز ان يكون
القدر المشترك بين اللونين المختلفين باقيا في الحالين فلا يكون الضوء شرطا لمطلق اللون بل لخصوصيات
منضمة اليه وتقرير الجواب ان القدر المشترك اما ان يكون جنسا او عرضا عاما ولا بقاء للجنس مع انتفاء
الفصل ولا للعارض عند انتفاء المعروض فان قلت تبدل خصوصيات اللون واشتراطها بمراتب الضوء
كاف في المقصود لان اللون لا يوجد الا مع خصوصية ما فاذا انتفى الضوء مطلقا انتفى الخصوصيات

وينتفي اللون بالكلية والا لوجد هناك خصوصية فلا حاجة الى تقرير الدخل والتعرض لجوابه قلت ما ذكرته
هو ذلك المعنى لكن مع عبارة اخرى **قوله** والضوء واللون متغايران حسا اى التغاير بينهما مستفاد
من الحس وذلك لان الجسم الابيض او الاسود لو ادفع عليه ضوء الشمس يشهد الحس بوجود شيئين على سطحه
احدهما ظاهر بنفسه للحس والاخر ظاهر له بسبب الاول وزعم البعض ان الضوء ليس امرا موجودا زائدا على اللون
بل هو عين ظهور اللون ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض او سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور
المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب
القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد بعدها ما هو اكثر ظهورا توهم
ان هناك بريقا وشعاعا وليس الامر كذلك والسبب في ذلك هو ضعف الحس واستدلوا عليه بان ظهور
الاشياء اللامعة بالليل اقل من ظهور السراج بكثير فالحس لما ضعف في الظلمة وكان لتلك الاشياء ظهور
ليس لغيرها ظن ذلك الظهور كيفية زائدة ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى تلك الاشياء لم ير لها
لمعانا وكذلك يذهب لمعان السراج في ضوء القمر قال الامام لا يبعد ان يكون لما ذكروه تاثير في اختلاف
احوال الادراك لكنا مع ذلك ندعي ان الضوء كيفية وجودية زائدة لان البياض والسواد قد يتشاركان
في الضوء ويختلفان في ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض عليه بجواز اشتراك متخالفة
الماهية في ظهورهما عند الحس فالمعتمد اما شهادة الحس واما ان البلور او الماء اذا كان في ظلمة ووقع
عليه ضوء يرى ضوؤه وليس لهما لون فلا يكون الضوء ظهور اللون **قوله** وكل من اللون والضوء قابل
للشدة والضعف اشتداد الالوان وضعفها وجوه ثلثة الاول متفق عليه وهو ان يختلط مثلا اجزاء
سود قليلة باجزاء بيض كثيرة بحيث لا يتميز في الحس فيرى هذا الابيض اقل بياضا من الابيض الذي ليس كذلك
ولما كان مراتب هذا الاختلاط كثيرة كان مراتب البياض في القوة والضعف ايضا كثيرة الثاني ان يجتمع
في محل واحد بياضات متعددة وقد انكره الحكماء لاستحالة اجتماع المثلين الثالث ان يكون البياض الضعيف
نوعا مخالفا للبياض القوي ولم يقم دليل على فساد هذا الوجه ولا على صحته واما قوله لكن نعلم قطعا
ان التفاوت في السوادية خارجة عن ماهيتها لما سنذكره من ان القول بالتشكيك من عوارض ما يقال
عليه فيكون الاختلاف بين السواد الشديد والضعيف اختلافا بالعوارض لا بالماهية على اختلاف
ماهيتهما بان السواد الذي في محل على حد من الشدة او الضعف يرى مثله في محل اخر فيكون كل منهما

فيرد عليه ان السوادية
والحمد لله الاحد

كلياً له افراد شخصية لا يتم ايضاً لجواز ان يكون كل منها صنفاً موافقاً للآخر في الماهية **قوله** فان جميع الجزئيات متساوية
قيل هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية في تحققها ذهناً وخارجاً يتصور
بدونه ولا يتوقع شيء منها بانفراده ولا يتقدم على الجزئيات ذهناً فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى
شيء من الجزئيات اقدم او اولى او اشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك
في الامر الخارجي كان المنع مشتركاً والجواب عنه هناك هو الجواب ههنا **قوله** والقول بالتشكيك انما
كان من لوازمه لم يعلم ان الشدة لازمة لماهية الشديد والضعف لازم لماهية الضعيف وهما متنافيان
فلا بد ان يكون ملزوماهما متنافيين في الحقيقة اذ لو تساويا في الماهية لاجتمع المتنافيان وقد يمنع كونهما لازمين
لماهيتي الشديد والضعيف ويجوز ثبوتهما لماهية واحدة في ضمن افراد متعددة شخصية او صنفية ملزومة
لهما **قوله** وفيه نظر لانا لا نسلم ان الضوء اذا كان جسماً محسوساً كان ساتراً لما تحته فان الستر من
شان الاجسام الملونة دون الشفافة الا ترى ان صفيحة البلور او الزجاج الشفاف يزيد ما خلفها
ظهوراً ولذلك يستعان بها على قراءة الخطوط الدقيقة ويمكن ان يجاب عنه بانه لو كان جسماً محسوساً
لم يكن كثرته موجبة لستر الاحساس لما تحته ضرورة اشتغال الحس به الا يرى انه اذا غلظت صفيحة
البلور او الزجاج جداً او جعلت لما تحتها ستراً **قوله** يلزم التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء
وذلك لان الجسم الذي هو الضوء اذا اتصل بالجسم القابل له فاما ان يدخل فيه بتمامه فيلزم التداخل
بل يلتصق بسطحه فيكون ذلك الجسم القابل ماخوذاً مع ضوئه ازيد حجماً منه وذكر بعضهم انه يجوز ان
يكون الضوء الظاهر في سمك الاجسام المشفة عرضاً وما يظهر على سطوح الاجسام الكثيفة جوهراً
ولا يزداد به الحجم ازدياداً ظاهراً للحس لغاية لطفه وقلة سمكه **قوله** فيحدث في مقابلها الضوء ان قيل
هذا الضوء مثل ذلك استمراره فلو جوز انه ينتفي ويوجد بدله آناً فآناً لجاز مثل ذلك في الجسم المتحرك
بعينه اذ لا فرق بينهما في ذلك عند بديهة العقل **قوله** وايضاً الضوء اول وثان هذا التقسيم
للضوء العرضي اعني الحاصل في شيء من مضيء آخر والجسم الذي من شانه الضوء اذا انتفى عنه الضوء
يدرك منه حالة فقيل هذه الحالة المدركة هيئة موجودة في الخارج منبسطة على سطح الجسم مضادة للضوء
وقيل ليس هناك الا عدم الضوء لكن البصر عند عدم الابصار يتخيل شيئاً سواه كما يتخيل ذلك
اذا انطبق العينان واذا نظر الى الغار الصافي العميق الذي لا يدرك قعره وللقائل الاول ان يمنع

انطبق بها

الجسم

اى الجسم القابل للضوء اذا انتفى عنه الضوء لا يحتاج فى كونه مظلماً اى متصفاً بتلك الحالة المدركة الى
ان يحدث فيه كيفية اخرى **قوله** وما به الاشتراك غير ما به التخالف هذا الدليل بعد تسليم مقدماته انما
يدل على التغاير بين الحركة والاصوات ولا ينافى ذلك كون الاصوات من عوارض الجسم الا ترى
ان بدن الانسان مغاير للجسم مع انه من عوارضه وقد اشتبه الصوت بسببه البعيد عند جماعة فقالوا
هو اصطكاك الاجسام الصلبة وربما قالوا هو القرع او القلع وبسببه القريب عند اخرين
فقالوا هو التموج والدليل العام لابطال هذه الاقوال ان هذه الامور غير الجسم و الاصطكاك
والقلع والتموج مبصرة اما اولا واما ثانيا والصوت ليس مبصرا اصلا فهو مغاير لها وان القرع والاصطكاك
مماسة والقلع تفريق والتموج حركة والصوت ليس مماسة ولا تفريقا ولا حركة بل هو عبارة عن امر
يحدث فى ذلك كما شاهد فى الماء الراكد اذا القى فى وسطه حجر وانما جعل الصوت معلولا للتموج
الهواء لانه يستمر باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق و الالات الصناعية وينقطع بانقطاعه لكن الدوران
وجودا وعدما لا يفيد الا الظن العلية والمسئلة علمية على ان تحقق الدوران هنا ممنوع فان الهواء يتموج
بحركة اليد ولا اصوات هناك وانتفاؤه بانتفاء التموج فى جميع الصور غير معلوم **قوله** بل انما
يحدث فى السامعة يريد ان الهواء الذى فى خارج الصماخ اذا تموج بالقرع او القلع لم يحدث فيه صوت
اصلا بل تموجه هذا يؤدى الى تموج هواء اخر متصل به وهكذا الى ان يتموج الهواء الذى فى داخل
الصماخ فيحدث فيه الصوت ويقرع بتموجه الجلدة العصبانية المفروشة على مقعره التى اودع فيها
القوة السامعة فيدرك صوته **قوله** لما ادركنا الجهة لكنا ندرك الجهة اى نعلم بان الصوت من
اى جهة وصل الينا فلا بد ان يكون الصوت موجودا خارج الصماخ ومسموعا حال كونه فيه وان كان
فى باطن الصماخ لكون مدركا حال كونه فى جهة مخصوصة فيعلم انه من تلك الجهة لا يقال جاز ان يكون
ادراك الجهة بسبب كون الهواء المتموج متوجها من تلك الجهة لانا نقول ادراك الجهة اما لوجود
الصوت فى تلك الجهة وكونه مسموعا فيها كما ذكرنا واما لتوجه الهواء المتموج من تلك الجهة والثانى باطل
لان من سد احدى اذنيه وسمع بالاخرى عرف جهة الصوت الواصل من جانب المسدودة مع ان ذلك
الهواء المتموج يجب ان ينعطف حتى يصل الى الاخرى **قوله** لان الصوت لو كان موجودا حاصلا لم تعاد
الصور يستلزم بقاء حروف الكلمة مجتمعة وبقاؤها مجتمعة يستلزم سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة

بالترتيب بينها وبينها محال لا قطعا او على ترتيب معتبر وهو ترجيح بلا مرجح وقد يقال حدوث حروف زيد
مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة دون مقابلها الخمسة يرجح سماعها في البقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح
بلا مرجح على ان الحروف ليست اجزاء للصوت بل من عوارضها المفارقة له قد يوجد صوت واحد وعرض له
فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت ويمكن ان يقال حال تلك الاجزاء كحال الحروف
بعينها فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت بناء على ان من كان قريبا من المصوت يصل الى
صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يتجاوزه الى من كان بعيدا عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع
بان مسموع البعيد مثل المسموع القريب لا عينه وشخصه فان كل هواء من تلك الاهوية يتولد فيه تموج
اخر وصوت مثل الاول **قوله** حيث يعرف قد عرفت ان وصول الصوت الى السامع ليس بان
هواء واحدا بعينه يحمل الصوت ويقطع المسافة بين المصوت والسامع بل بان يتموج الهواء الذي يلي
الهواء الحامل مثل تموجه ويحدث فيه مثل ذلك الصوت وهكذا الى ان يصل الى السامع فالحال ايضا
في الصدى على هذا الوجه فان المقاوم لما رد الهواء المتموج الى خلف انعكس تموجه فينتقل ذلك الى ما يليه
في تموجه المنعكس كان يتعدد وهو لما يليه في تموجه المستقيم فيحدث في كل متموج ههنا ايضا ما حدث في
ما تموج قبله وهكذا الى ان يصل الى السامع واذا كان المقاوم قريبا من المصوت اختلط الصوت
بالصدى بحيث لا يتميز احدهما عن الاخر فيسمع على انه صوت واحد ولذلك كان صوت المغني في
البيوت اقوى من صوته في الصحراء **قوله** الصوت يعرض له اي للاصوات المشاركة في الحدة او
الثقل يعرض لبعضها هيئة يتميز بها ذلك البعض عن بقية الاصوات المشاركة له في احدهما تميزا
في المسموع وذلك بان يكون تلك الهيئة المتميزة مسموعة والحرف يطلق على تلك الهيئة وحدها او على
الصوت المخصوص معها اذا عرفت هذا فقوله تشاركه في الحدة والثقل احتراز عنهما فانهما وان كانا
مسموعين لكن ليس شيء منهما يميز الصوت عما يشاركه فيه وقوله تميزا في المسموع احتراز عما يكون
واعترض بان الطول والقصر لما كانا من الكميات المحضة اذا اخذ مع اضافة كما قيل لم يندرج تحت الكيفية
فكيف يحترز عنهما وقد يجاب بان المراد ههنا من الكيفية هو الهيئة فانها الواقعة في تعريف الملخص منقولا
عن الرئيس ان الصوت ليس له كمية في بقاء اي ليس محلا للكم بالذات بل هو واقع في الزمان ومنطبق عليه فبهذا
الاعتبار يوصف بالطول والقصر وبهذه الحالة اعني طوله وقصره يدرك بالوهم بعد ادراك الصوت بالحس

الواقعة ح

بالسمع

واما حديث الكل والجزء فيندفع بتقييد الغير بالخارج لكن الاعراض النسبية على المذهب المشهور تبقى واردة على التعريف لانه يقال انه تصورها يوجب تصور غيرها ويستلزم ولا يتوقف عليه **قوله** وذلك لان الكيف الخ هذا التقسيم اشارة الى ضبط استقرائي لا حصر عقلي لان محصوله ان الكيفية اذا لم تكن مختصة بذوات الانفس ولا بالكميات ولم تكن محسوسة بل الاستعداد كانت كيفية محسوسة وهو غير معلوم غايته انه استقرائي فلم يوجد غيرها فان قلت لعله اراد بالفعل ما لا يكون استعدادا ولا يحصر فيها قلت كون الفعل منحصرا في الكيفيات المحسوسة ممنوع وكذا الحال اذا قيل الكيفية اما ان تكون مختصة بالكمية كالزوجية والتربيع اولا والثاني اما ان تكون محسوسة باحدى الحواس الظاهرة اولا وغير المحسوس اما ان تكون استعدادا نحو الكمال كالقوة واللاقوة او تكون كالحال والملكة **قوله** لكن من شان نوع الحرارة ان تحدث ايضا بالانفعال الذي هو المزاج قال الامام من شان الحرارة والبرودة ان تحدثا بالمزاج واما الرطوبة واليبوسة هل من شانهما ذلك ففيه كلام لكن الشكل ليس كذلك بالاتفاق **قوله** اما انها تحدث منها انفعال في الحواس او تنفعل عنها الحواس اولا ولو لم يعتبر الاولية دخلت فيها الاشكال والحركات وغيرها الا ان الثقل والخفة منها مع ان في كونهما من المحسوس الاولى كلاما فكان الشارح حذف قيد الاولية احترازا عن خروج الخفة والثقل او لان حدوث الانفعال عنها مطلقا كاف في وجه تسميتها بالانفعاليات لانه لا يجب في وجه التسمية الاطراد والكيفيات المحسوسة لها تعلقان بالانفعال احدهما بالتبعية شخصا او نوعا والثاني بالمتبوعية فلذلك نسبت اليه **قوله** وسميت باسم الامر الذي هو في التجدد والتغير فان الانفعال معناه الاصلي امر سيال فيه تجدد وتغير فنقل منه وجعل اسما للكيفيات المحسوسة التي تتغير سريعا لاجل هذه المناسبة وهو يقال لبعض من اسم جنسها شئ واطلق الباقي عليها تنبيها على نقصانها **قوله** وهي الكيفيات مغايرة للاشكال زعم جمع من الاوائل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا ان الاجسام تنتهي تحليلها الى اجزاء صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الفعلي وزعموا ان تلك الاجزاء متخالفة الاشكال فالاجزاء التي تحيط بها اربع مثلثات تكون متحددة الاطراف مفرقة لاتصال العضو فيحس منها بالحرارة والاجزاء التي تحيط بها ستة مربعات تكون غليظة الاطراف غير نافذة في العضو فيحس منها بالبرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو الى اجزاء صغار ويكون شديد

النفوذ فيه هو الحريف والجزء الذي يتلاقى بهذا التقطيع هو الحلو وكذلك القول في الالوان فان الجزء
الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود
ويحصل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض وقال
جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة ولكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة النار
وكذا الكلام في الطعوم والروائح والالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجلى العلوم
الضرورية والاستدلال على الضروريات عبث لكن الائمة ابطلوا قول القدماء بوجهين الاول
ان الاشكال ملموسة اي مدركة باللمس في الجملة والالوان والطعوم والروائح غير مدركة باللمس اصلا فلا تكون
مغايرة لها وانما فسرنا الملموسة بما ذكرنا ليندفع ما قيل من انا لا نسلم كون الاشكال ملموسة بل
الملموس هو السطوح واما الهيئة الحاصلة من احاطتها فمبصرة لا ملموسة فان قيل نحن لا ننازع في ان الاشكال
نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال توجب هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس هو
تلك الهيئات فقط ولا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال مفيدا لآلة البصر اثرا ولآلة اللمس اثرا
آخر وليس في الخارج كيفية مغايرة للشكل بحيث يعرض ان الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على ثبوتها اجيب بان
تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة في
الباصرة والذائقة والشامة ليست ملموسة ولما جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس
جاز وجودها في الاجسام الخارجية ورد هذا الجواب بمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم
جواز ثبوت الكيفيات في الاجسام الخارجية لا ثبوتها فيها والوجه الثاني لابطال قول القدماء هو
ان هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروائح والحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة
واعترض بانه ان اراد بالتضاد التضاد المشهوري فلا نسلم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى
وان اريد به التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات انما يكون بين الاطراف فسلم ما ذكره لكن لا يكون للاشكال
كيفيات هي الاطراف فجاز ان تكون كيفيات هي الاوساط ويمكن ان يجاب عنه بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد
حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي فيتغايران قطعا قوله والمزاج لا يحصل بدون هذه
الكيفية لانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد مثلا التي تستسخن بالقياس الى البرودة
وتستبرد بالقياس الى الحرارة فهي بالحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فتكون كيفية ملموسة والطعوم

بالسمع لكن لما كان ادراك الوهم تابعا لادراك الحس الظاهر قد يتوهم انها مدركة وكذا ملاءمة الصوت وعدمها
مدركان بالقوة الواهمة لانهما من المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات قال الامام واما سبب اختلاف
الاصوات بالجهارة والخفاء ففيه الوجوه الثلثة المذكورة في شدة الالوان وضعفها واقول
فلا حاجة الى الاحتراز عنهما اما على الوجهين الاولين فظاهر اذ ليس هناك هيئة مسموعة عارضة للصوت بل
اختلاط اصوات متخالفة الهيئة او اجتماع امثال واما على الثالث فلان المسموع هو الصوت المخالف
لغيره في الهيئة لا الهيئة القائمة به **قوله** والحرف اما مصوت اي يسمى مصوتا لاقتضائه امتداد الصوت وتسمى ما
تقابلها اعني هذه الحروف غير منقولين مما ذكر وما عداها مطلقا صامتا لعدم اقتضائه امتداد
الصوت ولم يختلف في امتناع الابتداء بالمصوت بل بالصامت الساكن فقد جوز الابتداء به
جماعة ومنعه اخرون وليس المراد بكون الحرف متحركا او ساكنا حلول الحركة والسكون فيه لانهما
من صفات الاجسام بل نعني بكونه متحركا انه بحيث يمكن ان يوجد عقيبه مصوت مخصوص من الثلثة
وبكونه ساكنا انه بحيث لا يمكن ان يوجد عقيبه شيء منها وذلك ان الحركات العارضة للصوامت
ابعاض المصوتات لان المصوتات قابلة للزيادة والنقصان فيكون لها طرفان ولا طرف في النقصان
الا هذه الحركات بالاستقراء وايضا لو لم يكن الحركات ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات من تمديد
الحركات الا انه اي الحركة اذا خالفت مصوتا فاذا ذكرت تلك الحركة لم يمكنك ان تذكر ذلك المصوت الا
باستيناف صامت اخر يتبعه ذلك المصوت والحروف المتحركة متقدمة على حركاتها وذلك لان الحركات
هي المصوتات القصار البسيطة حقيقة وحسا اي الوضع والحركة زمانية وما وجد في الان الذي هو
اول زمان وجود شيء يكون سابقا على ذلك الشيء وايضا لو كانت الحركة سابقة لكان المتكلم بالحركة
مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غني عن المسبوق والتالي بط بشهادة الحس سامعه هكذا ذكروا
ولعلك بالتأمل ثم المجوزون للابتداء بالساكن قالوا قد تبين ان المصوت نفسه وبعضه موقوف على
الصامت فلو لم يمكن الابتداء بالصامت الساكن لكان موقوفا على المصوت وانه دور والجواب انه لا يلزم
من امتناع الابتداء به الا استلزامه للمصوت ولا يلزم منه توقفه عليه **قوله** ان الصفات اعلم ان الاشاعرة
اثبتوا الكلام النفسي قائما بنفس المتكلم مغايرا للعلم والارادة والكراهة وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة
نفوا ذلك وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثلثة اشياء العبارة الصادرة الدالة على ثبوت النسبة

او انتفاؤها بعض طرفي الخبر الثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع والاذعان لئن كلاما حقيقيا
انما قام بمعنى الاول وانما صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان الاول لفظ صادر عنه الثاني ارادة او كراهة
قائمة بنفسه متعلقة بالمامور به او بالمنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين
اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام فانهم لا يثبتون مدلول الالفاظ سواء كان امرا خارجيا او
قائما بنفس المتكلم حتى يكون حكاية مستلزمة للحكم بكون الالفاظ المستعملة في الكلام مهملة لا تدل على
معنى اصلا بل يقولون ليس للمتكلم شيء يسمى كلاما حقيقة سوى هذه العبارات واما بيان ان عرفا
لاعتقاده ثبوت كلام نفسي تقليدا واما لان المقصود من الكلام هو الدلالة على ما في الضمير ولهذا
الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وجعل فيه تنبيها على انه الة يتوصل بها اليه فكانه
هو المسمى باسم تلك الالة والاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الاخر مغايرة للعلم فانهم
للمتكلم والطلب المتعلق بتركه مغاير للارادة والكراهة وكذا الحال في التمني والاستفهام قوله ومن
الكيفيات المحسوسة المطعومات اي طعوم هذه المطعومات وقد يقدح انحصارها في التسعة بان الخيار والقرع
والحنطة النية تحس من كل منها الطعم لا يوجد فيه شيء من هذه التسعة وايضا الاختلاف بالشدة
والضعف لو اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم لا تكاد تنحصر في عدد وايضا ينبغي ان يكون القبض و
العفوصة من نوع واحد اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض يقبض ظاهر اللسان
وحده والعفص ظاهره وباطنه وايضا انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما
وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وبين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة وايضا
الكافور مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار ولذلك قيل مباحث الطعوم كلها دعاوى
لا برهان عليها وقد زعموا ان اسخن الطعوم هو الحريف ثم المرارة ثم الملوحة قالوا ويدل على ان الملوحة
المرارة ان البحر المر والنورة اكثر تسخينا من الملح الماكول وان ابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة
ولذلك يتبدل الفواكه بالعفوصة ثم اذا اعتدلت قليلا بسخانة الشمس مالت الى القبض ثم الى
الحموضة لكن الحامض مع كونه اقل بردا هو اكثر تبريدا لشدة غوصه بلطافته قوله احسن منه
اي الطعم البسيط قوي مخالف للطعوم المذكورة ولذلك عد قسما تاسعا واذا لم يجعل بسيطا او جعل
راجعا الى المذكورة كان بسائط الطعوم ثمانية كما صرح به في الملخص وشرحه قوله في الكيفية

هو بضم الضاد الاولى وفتحها دواء معروف وهو صمغ من كالصبر وعند الاطباء هو شجرة
تخرج عصارة اوراقها وتطبخ حتى تثخن مثل العسل وتخلط بها الزيت فهذه العصارة هي ذلك
الدواء **قوله** ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة وقد يعبر عنها ايضا بالاضافة
الى محالها كرائحة المسك ورائحة العنبر وقد يشتق لها اسماء من الطعوم المقارنة اياها كما يقال رائحة حلوة
ورائحة حامضة **قوله** وهي الكيفية الاستعدادية المشهور ان لها نوعا ثالثا هو الاستعداد
الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان القوة على المصارعة يتعلق بامور ثلثة الاول
العلم بتلك الصناعة الثاني القوة القوية عليها اعني القدرة وهما من الكيفيات النفسانية الثالث كون
الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها وهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم
ثالث **قوله** اذا اردنا ان نفرق القدر المشترك بين القسمين المذكورين قلنا هو الذي يترجح به القابل
في احد جانبي قبوله ولا قبوله فان قلت لما اعتبر في كل واحد من استعدادي القابل للانفعال
واللاانفعال الشدة والترجح خرج عنهما اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء فيكون قسما
ثالثا قلت معنى كون الشيء قابلا لاخر انه بحيث يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الاخر وهذا امر اعتباري
اتصف به ذلك الشيء ثم انه قد يوجد فيه امور يتفاوت بها حال ذلك المقبول بالنسبة الى القابل
قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات فاصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه
المقتضية لقرب المقبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة المستلزمة للرجحان معتبرة في
الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها للاانفعال وهما نقيضان
متباعدان في الغاية كان الاستعداد المتوسط بينهما توسطا معنويا بقرب بعضها من احدهما
وبعضها من الاخر فبطل ما يتوهم من ان التوسط ههنا ليس حقيقة ولا مجازا فيكون اطلاقه خطاء
من جهة اللغة **قوله** فان الكيفية الواحدة بالشخص قد تكون حالا اي الصفة التي تحصل اولا وقت حصولها
تكون حالا فاذا استحكمت صارت بعينها ملكة فالنسبة بينهما كالنسبة بين الشباب والشيخ **قوله**
فانه اراد بالثابت ما يمتنع زواله عليه يرد انه ان فسر الثبات بامتناع الزوال وجب ان لا يحصل العلم اليقيني
الا في الضروريات لان النظريات قد يغفل الذهن عن مباديها فيشك فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف
وان فسر الثبات بعسر الزوال لم يكن مخرجا للتقليد مطلقا لانه قد يكون عسير الزوال والجواب ان النظريات

اذا حصلت على سبيل ضروري الثبوت كانت كالضروريات في امتناع الشك فيها وان غفل عن مباديها كما في
المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا تيقنت على مباديها لا شبهة فيها لا يتطرق اليها شك
وان غفل عن خصوصيات تلك المبادي **قوله** والى تصور معه تصديق لما جعل التصديق عبارة عن الحكم
واعتقد كونه علما لم يمكنه ان يجعله قسما من العلم الذي هو من مقولة الكيف او الانفعال بل قسمه الى
تصور مطلق اي غير مقارن للحكم وتصور مقارن له كما هو الظاهر من عبارة الدرس في كتابيه وعبارة
المصنف في تجريد الميزان ومن جعل الحكم من قبيل الادراك وجب عليه ان يجعله قسما من العلم وقسيما للتصور
مطلقا اي سواء كان مقارنا للحكم اولا فنقول العلم اما حكم او غيره لان الادراك اما ان يكون
ادراكا لوقوع النسبة او لا وقوعها واما ان يكون ادراكا لما عداه فالاول هو الحكم والتصديق والثاني
هو التصور المطلق اي الشامل لتصور المحكوم عليه وبه والنسبة وتصور ما عداها **قوله** وكذا ان
اريد به العلم بالمعنى الاول ضرورة خروج الاقسام الاخر عن ذلك وقد يقال اريد به المعنى الاول المنقسم
الى التصور والتصديق اي الحكم الذي هو ادراك عندهم لكنه قيد قسمه الثاني اعني التصديق بقيود
لانه مع هذه القيود معتبر في العلوم الحقيقية ومعتد به في متعارف الجمهور ولذلك خص باسم العلم
حتى صار معنى ثابتا له وما اتصف بمقابلات تلك القيود اعني الظن والجهل المركب وتقليد المصيب
قد اشتهرت باسمائها المخصوصة كما يرد عليك في الكتاب نوع بعضها وما يتعلق به من السؤال
واطلق قسيمه الاول اعني التصور اذ لا حامل هناك على تقييده وقول الشارح والعلم
بالمعنى الاول لم ينقسم الى التصور والتصديق مبني على اعتقاده ان الحكم ليس ادراكا ومدفوع
بما اشرنا اليه وقوله الا ان يخص العلم الخ بالتصديق فاشارة الى ما يشعر به عبارة المتاخرين
من ان التصديق الذي جعل قسما من العلم اريد به التصور الذي يعرض له الحكم وبذلك فيجري عليه صفات
الحكم من الجزم والكسب والمطابقة والبداهة وغيرها اجراء الصفة العارض على المعروض **قوله**
ولا يمكن تصحيحه الا ان يصح حصر امكان صحته بما ذكره ثم فان العلم قد فسر بانه صفة توجب لمحلها
تميزا لا يحتمل النقيض وهو بهذا المعنى ههنا ولا التصور لانه لا يتصف به والتصديق اليقيني فقط
وقد اوضحنا معنى هذا الشيء بعض ما اشتمل كتب اصول الفقه بما لا مزيد عليه فارجع اليه ومنهم
من قال لنا ان نصحح كلامه بان يجعل ما عدا التصديق الجازم المطابق الثابت من التصديقات خارجا

متعلقه

في التصور ولا يخفى ضعفه وما ذكره الشارح في تصحيح المتن يرد عليه ما قيل من انه ان اراد بالمعنى الذهني
ما وجوده في النفس على انه صورة ومثال للغير لم يندرج فيها ما يلحق الادراك ولم اراد بها ما له في النفس وجود
متأصل لا على انه مثال لغيره خرج عنها الادراك وان اراد ما يعمهما لم ينحصر في الادراك وما يلحقه لان جميع
العوارض النفسانية داخلة في المعنى فيحتاج في تصحيحه الى ان يقال المعنى الذهني اما ادراك او ما يلحقه او
غيرهما ويساق الكلام الى اخر ما ذكره من التقسيم ثم يقال ويراد بالعلم القدر المشترك بين الادراك
والتصديق المذكور وهو المعنى الذهني المقيد بسلب الاقسام الباقية **قوله** لانه بديهي التصور ان
اراد تصوره بوجه ما فلا نزاع في بداهته وان اراد تصوره بكنه حقيقته وهو المتنازع فيه فبداهته
قوله غني عن التعريف وذلك لان الحركة القائمة بالنفس كافية في امتياز المهية الكلية عنها وهذا اقوى في
معرفتها مما يمكن ان يذكر في تعريفاتها وقد سبق منا اشارة الى بطلان هذا المعنى **قوله** وبالتصديق
الضروري ما يكفي فيه ما لزم منه خروج التصديق بمقتضى الحدسية والتجربية والتواترية بل ما عدا الاوليات عن حد
الضروري فان جعلت نظرية لم ينحصر الموصل الى التصديق النظري في الحجة والا كانت قسما ثالثا خارجا
عن الضروري والنظري وكلاهما باطل اتفاقا فالصواب ان يقال التصديق الضروري ما لا يحتاج في تحصيله
الى الفكر احتياجا بلا واسطة فيدخل فيه التصديق الذي اطرافه نظرية فقط لان الاحتياج هناك بالواسطة **قوله**
ولا بد في العلم من انطباع وذلك لانا نحكم على معدوم ما في الاعيان باحكام وجودية فهذه المسئلة في الحقيقة
مسئلة الوجود الذهني وقد سلف منا تحريرها والاستدلال عليها وقد يقال ههنا هذا الدليل على تقدير
صحته انما يدل على ان العلم بالمعدوم لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا يجب الانطباع كما هو
المدعى ويجاب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بالموجود وعلمنا بالمعدوم فانه اذا كان احدهما
بانطباع كان الاخر ايضا كذلك فان قلت علم الله تعالى بالمعدوم ما والمجردات ليس بالانطباع كما سيجيء
مع جريان الدليل بعينه فيه قلت قد مر ان هذا الدليل يقتضي ان يكون للمعدوم المحكوم عليها بامور ثبوتية
وجود وانطباع في قوة مدركة ولا اقل منه عدم الفرق بالوجدان دل على ان كل معلوم له وجود انطباعي
مغاير للوجود الخارجي واما ان ذلك الوجود الانطباعي في قوانا المدركة فلم يدل عليه لكنهم لما جزموا
بان ذلك الوجود الانطباعي في القوى المدركة لا يكون الا علما وقد علموا بالوجدان انا اذا علمنا
شيئا خارجا عنا كان له نوع ارتسام وانطباع في قوانا المدركة حكموا بان علمنا بالاشياء الخارجية

عنا انما هو بانطباعها ووجودها في اذهاننا ويسمى علما حصوليا قالوا واما علمنا بذواتنا والالة
التي لنا بها فليس فيه ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بنفسه لا بمثاله عند العالم ويسمى
علما حضوريا وهو اقوى من العلم الحصولي لحضوره لدى المدرك انه تعالى لاجل حضوره بنفسه عنده
اقوى من المدرك فيه عليه لاجل حصول مثاله عنده ولما ذاهم قيام البرهان عن القول بحصول صور الاشياء
في ذاته تعالى حكم بعضهم بان علمه بالاشياء انما هو بحضورها انفسها عنده وآخرون بان علمه بها انما هو
بحصول صورها في مجرد آخر كما ستطلع عليه ان شاء الله ولقد احسنت ما اوضحناه انكشف لك انه لا نقض على
الدليل نعم انه يحتاج الى تتميم وتذييل **قوله** ولم يكن عالما بما سواه اي لم يكن عالما به علما حضوريا كعلمنا
بصفاتنا القائمة بنا ولا علما حصوليا بان يحصل فيها صورة مثالية من سواه كما يحصل فينا
صورة مثالية من صفاتنا عند من يزعم ذلك **قوله** عن انطباع صورة المعلوم في المحل المجرد اراد بالصورة
ما يعم صفة الشيء ومثاله كما يقتضيه سياق الكلام **قوله** ان يكون صفة موضحة فان قلت فعلى هذا يلزم
ان يكون كل مجرد قابلا للعلم وهو منقوض بالصور العقلية قلت لا نقض لانه اراد بالمجرد
مجردا قائما بذاته بناء على ظهوره لان العلم لا يتصف به ما لا يقوم بذاته ولو اجعل الصفة مقيدة كان المجرد
محمولا على معناه مطلقا **قوله** لا بد ولن يكون غير مادي اي العالم لا يجوز ان يكون مادة ولا شيئا
مركبا منها ولا شيئا حالا فيها بل يجب ان يكون مجردا عن شوائب المادة لما تقدم في مباحث العقل من
ان الصورة العقلية يستحيل ارتسامها في الامور المادية **قوله** اشارة الى جواب دخل آخر وتقديره
ان المثال موافق لما له المثال في تمام الماهية ومخالفة في الوجود وان ما ذكر من الاحكام انما يترتب على
الوجود الخارجي دون الذهني وبذلك ينحسم مادة الاشكال فان الجبل يستحيل ان يكون موجودا في الذهن
وجودا اصليا لا وجودا ظليا سواء كان كليا او جزئيا وعلى هذا يجب ان يريد ان شرط حصول
ماهية المعلوم في العالم حصولها فيه بوجودها الاصيل وحصول مثالها فيه حصولها فيه بوجودها
الظلي **قوله** فان كان كما كان فسواء علم او لم يعلم بها لكن هذا الاستواء باطل بالضرورة او نقول الا اتحاد
حال عدم العلم فيجب ان لا يكون اتحاد حال العلم ايضا وهو خلاف المقدر مع انه هو المطلوب **قوله** وان كان
بطل منه ذلك العاقل لو افترض اتحاده بالمعقول فهو بعد الاتحاد اما ان يكون هو الذي كان قبل الاتحاد
بعينه اولا فان كان الاول فقد استوى تعقله ولا تعقله كما مر وان كان الثاني فلا بد ان يكون هناك

العلم عبارة

دوان

زوال شيء فالزايل اما ذاته او حال من احواله وجوديا كان او عدميا فالاول انعدام لنفي الاتحاد
بغيره والثاني تغيره من حال الى حال لا اتحاد قوله والا لزم ان يكون متحد الذات او الاستحالة
وذلك لانه لما لم يبق على ما كان عليه عند ما علم آ فاما ان يكون الزايل هو الذات فقد بطل ذاته وحدث
ذات اخرى او حالا من احوالها فهذا استحالة وتغير ذاته من حال الى حال وقد علمت انه لا اتحاد في شيء
منهما على انا نقول الاتحاد بالمعقول آ وان لزم وهكذا يستلزم اتحاد جميع المعقولات بعضها ببعض
مع تكثرها واختلافها بالماهية قوله فان كان الاول يلزم تجزئة العقل لا الى جزئين فقط بل الى
اجزاء بعدد النفوس الناطقة لان جزءه الذي اتحد به نفس ناطقة يجب ان يكون مغايرا لجزئه الذي
اتحد به نفس اخرى والا لزم اتحاد النفسين وكون كل واحد منهما عالمة بما علمته الاخرى قوله وصور
الاشياء المتباينة هو تقدم ان صور الاشياء تشاركها في تمام الماهية ولذلك تخالفها في كثير من
الاحكام فلا بد ان يكون تلك الصور متغايرة ايضا والعلم في الحقيقة عبارة عن الصورة الحاصلة
من الشيء في الذات المجردة فتتعدد بتعدد المعلوم وان جعل عبارة عن حصول تلك الصورة كان
التعدد ايضا لازما لان حصول المتغاير لا يتحد ان هذا في العلم الحصولي واما العلم الحضوري فتعدده
بتعدد المعلوم اظهر مما ذكر لان العلم هناك هو عين المعلوم او حصوله فتعدده بتعدده وذهب
ابو الحسن الباهلي الى ان العلم الواحد الضروري من العلوم الحادثة يجوز ان يتعلق بمعلومين فصاعدا
اذ لا مانع ههنا بخلاف العلم الواحد النظري منها لان تعلق العلم النظري بمعلومه متوقف على النظر
فلو تعلق علم واحد نظري بمعلومين لزم اجتماع النظرين وانه محال ورد عليه بانهم لا يجوزون تعلقهما
بنظر واحد والمشهور عن الشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من اصحابه ان العلم الواحد الحادث لا يتعلق
بمعلومين على التفصيل واما الاجمال فتعلقه بمعلومين بل بما لا يتناهى لا ليس مرتبة من العدد اولى
من مرتبة اخرى فجاز ان يكون واحد منا بعلم واحد عالما بمعلومات لا تتناهى وانه محال كما لا يخفى ورد
عليه بمنع عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز ذلك في علم واحد منا
كما جاز في علمه وان لم يكن واقعا في حقنا واختار القاضي ابو بكر وامام الحرمين ان كل معلومين يمكن
ان يعلم مع عدم العلم بالاخر كالسواد والبياض مثلا لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد حادث في
الاجمال لانفكاك الشيء عن نفسه وانه محال وكل معلومين لا يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر

كالمتضايفين جاز ان يتعلق بهما علم واحد حادث له لا يلزم منه ذلك الى قال الامام ان فسر العلم بنفس التعلق
وجب تعدده بتعدد المعلوم لان حصلا واحد المنتسبين يوجب حصلا في النسبة وان فسر بصفة ذات تعلق
لم يجب ذلك لجواز ان يكون صفة واحدة متعدد تعلقاتها ورد على الاول بان العلم ان فسر بالتعلق كان المعلوم
مركبا كانت الاجزاء داخلة فيه فهناك تعلق واحد هو علم بامور متعددة وهو مردود لان الكلام في
التفصيل وهو ان يتعلق العلم بكل واحد على حدة وعلى الثاني بانه ان اراد الجواز الذهني اعني تجويز العقل
فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر فهو ممنوع لم لا يجوز ان يستلزم محالا ولا نعلمه **قوله** وانتسب
الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة ذهبوا الى ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال
كانهم ذهبوا الى ذلك تفاديا عن لزوم التغير في علم الله تعالى فزعموا ان علمه في الازل بوجود الاشياء فيما
لا يزال عين علمه بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقد قالوا بان علمه تعالى صفة واحدة يتعدد تعلقاتها
بتعدد المعلومات وتتغير بتغيرها فلا تغير في صفته تعالى **قوله** لكن لا يكون الاضافة ذكر ان للعلم اضافة
الى المعلوم لان العلم علم بالشيء وهذه الاضافة مما لا يتوهم ان يكون نفس العلم او جزءه لان نسبة الشيء
واضافته الى غيره يكون متاخرة عن ذلك الشيء لا محالة فالصواب ان يقال ان العلم لا يعقل الا مضافا
اي لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة بين العالم والمعلوم فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة
فورد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب اخرون الى انه امر
حقيقي يستلزم تلك الاضافة فمن قال من هؤلاء انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا ذلك الاشكال فقط
ومن قال منهم انه صورة الشيء توجه عليه الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع صورتين متماثلتين
زائد بذلك الاشكال الوارد على الكل واجاب عن لزوم الاجتماع بان العلم بنفسه حضوري فلا اجتماع
وقد يجاب ايضا بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي وبذلك تمتاز
فلا استحالة وايضا الممتنع هو ان يحل متماثلان في محل واحد لا ان يحل احدهما في الاخر ثم لو ذكر الاشكال
العام وارد ايضا على العلم الحضوري كالاولي ولكن الحاسم لمادته في جميع الصور والمذاهب
ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة قطعا ولا شك ان يكون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما
مغاير لكونه بحيث يصح ان يكون معلوما فهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه سواء
جعلت نفس العلم او لازمه له واما الجواب الذي ذكره الشارح بقوله وعلى الثاني الخ وسماه تحقيقا

ما لحاصل منه

فالحاصل منه التغاير بين العلم وبين الشيء الذي هو العالم والمعلوم فيصح اضافة العلم الى كل منهما ولم يعلم
بذلك صحة اضافة الشيء الى نفسه حتى يندفع ذلك الاشكال الوارد على المذاهب كلها وكذا قوله واعلم ان العلم
الذي يلزمه الاضافة غير علم الله تعالى بذاته الخ مما لا طائل تحته لان كل علم هو شيء كما سلمه فلو لم يكن لعلم الله تعالى
بذاته اضافة الى شيء كان ذلك الدليل منقوضا به بل نقول كل علم حضوري كان او حصولي يستلزم
اضافة العلم الى العالم واضافة الى المعلوم واضافة العالم الى المعلوم فالكل من اشكال بسبب الاتحاد
الطرفين يدفع بما اشرنا اليه من التغاير الاعتباري وانما وقع الشارح في ذلك لما راى لم جوابه الذي
اختاره في صحة الاضافة لا يجري في علم الله تعالى بذاته فالتجاء الى ما يعد مكابرة قوله واضافة الصورة
الى الشيء المعلوم واضافة الحصول الى الصورة اراد بالاضافة النسبة مطلقا لا النسبة المتكررة التي
هي من المقولات والحكم بان الاضافة في الجميع عرض انما يصح اذا امكن وجود هذه الاضافات في الخارج لان
الجوهر والعرض المشهورين من اقسام الممكن منتسبا الى الوجود الخارجي فلا يطلقان على شيء من المفهومات الا
اذا كان فيهما بتقدير الوجود الخارجي قوله فانها تكون موجودة في موضوع سواء اعتبر وجودها
الذهني او قيست الى الوجود الخارجي واما صدق حد العرض على الصورة المعقولة من الجوهر فمحل نظر
بل الظاهر كما مر في صدر المقصد انما صدق حد الجوهر عليها لكن الشارح لاحظ وجودها الذهني
وحكم بعرضيتها ثم اورد الاشكال بان جوهرية الشيء لا تنفك عن ماهيته سواء جعل الجوهر جنسا لماهيته
او لازما لماهيته فاذا كان الشيء جوهرا بحسب الوجود الخارجي كان جوهرا ايضا بحسب الوجود الذهني
واجاب بان الصورة العقلية لا تشارك الامور الخارجية في تمام الماهية وهذا انكار منه للوجود
الذهني على ما تحقق في مباحثه قوله واما الحصول فانه يدل على العقل اذا لاحظ الحصول من حيث انه
حالة بين شيئين معينين وجعله آلة لتعرف حالهما لم يقدر على ان يعتبر له بهذه الملاحظة وجودا فلا يحكم عليه بانه
جوهر او عرض واذا لاحظه من حيث هو مفهوم في نفسه اعتبر عروض الوجود له في العقل وحكم بانه عرض
لوجوده في موضوع لا على عرضيته قوله حصولها الذي هو العلم زعم الشارح ان العلم هو الحصول سواء
كان حصول صورة الشيء او حصول الشيء ويكون الحصول عرضا نظرا الى وجوده الذهني كما مر انفا
وفيهما بحث اما في الثاني فلما لم يكن عرضيته الشيء انما هي باعتبار وجوده في الخارج واما في الاول
فلان العلم هو الصورة المرتسمة التي هي مرآة يشاهد بها ذو الصورة لا حصولها ولذلك جعلها المحققون

العلم من مقولة الكيف وقال ابو نصر الفارابي في تعاليقه المدرك بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة في ذهنك
واما الشيء الذي هذه الصورة صورته فهو معلوم بالعرض فالمعلوم هو العلم والا لكان يتسلسل الى
الى ما لا نهاية له هذه عبارته وفيها اشارة الى ان الصورة لما حصلت في الذهن انكشفت بنفسها وصارت
معلومة بذاتها لا بعلم زائد عليها وصورة منتزعة منها والا لتسلسلت العلوم اي لم ينته الى حد تقف عنده
وبتوسط هذه الصورة ينكشف الامر الخارجي فالعلم والمعلوم الاولي متحدان ذاتا وان اختلفا اعتبارا
ومن عرف العلم بحصول الصورة اراد الصورة الحاصلة لكنه نبه بتقديم الحصول عليها مع اضافتها الى
الشيء على كونها ماخوذة بنسبتين نسبة الى العالم بالحصول فيه ونسبة الى المعلوم بالتعلق به ولذلك صار مبدأ لاضافة
كل منهما الى الآخر ومن ههنا ظهر ان الواجب في هذا المقام بيان عرضية الصورة العقلية لا بيان عرضية
الحصول كما توهم الشارح قوله فانه عبارة عن وجوداتها العينية اورد عليه ان علم الله تعالى قديم ووجودات
الممكنات حادثة اما كلها او بعضها وايضا ما ذكره مخالف لما ذهب اليه المليون فان المعتزلة ذهبوا
الى ان علمه تعالى عين ذاته ومن عداهم الى انه صفة قائمة بذاته زائدة على ذاته وسيرد عليك مباحث علمه تعالى
في الالهيات والمثال الظاهر لما ليس فعليا ولا انفعاليا هو علم واحد منا بالامور المستقبلة التي ليست معلولة له
قوله اما ان يحتاج الى وسط اي ما يقترن بالوسط ما يقترن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا فاذا قلت
مثلا العالم حادث واردت ان تبينه فقلت لانه متغير فالمقترن بقولنا لانه اعني المتغير يسمى وسطا
وقوله والتي قضايا قياساتها معها يلزم منه ان تكون القضية محتاجة الى وسط حصل بلا اكتساب كما
القضية من هذا القبيل سواء كان الوسط مما يعزب عن الذهن عند تصور الطرفين او لا لكنه اشترط
في هذا القبيل ان لا يعزب الوسط عند احضار حدي الحكم المط كما سيصرح به وقوله والاول لا يخ
اما ان يحصل بسهولة او لا اورد عليه ان الوسط في الحدسيات اذا كان حاصلا بلا اكتساب كانت الحدسيات مكتسبة
لا ضرورية وايضا السهولة مما يقبل الشدة والضعف والاوساط في الكسبيات قد يكون فيها سهولة تا
وقد يكون بعضها اسهل من بعض فان اريد مطلق السهولة كانت الكسبيات السهلة الاوساط داخلة
في الحدسيات التي هي ضرورية وان اريد غاية السهولة خرج بعض الحدسيات عن تعريفها لان رب حدسي اسهل
حصولا من حدسي اخر ويرد على قوله والاول هو المتواترات ان الخبر المسموع مرة واحدة اذا انضم
اليه قرائن افادت اليقين او قام دليل على صدق قائله داخل في الاول وليس متواترا وكذا قوله

وهو المو

وهو التجربيات يستلزم ان يكون مثل قولنا نور القمر مستفاد من الشمس داخلا في التجربيات لاحتياجه الى
تكرر المشاهدة وقد عدّ من الحدسيات الا ان يزعم انها لا يحتاج فيها الى اعانة الحس ق واعلم ان الاقسام
الستة المذكورة للعلم الضروري اقسام للتصديقات اليقينية دون التصورات وقد يجري بعضها في
الظنيات ايضا كالتجربيات والمشاهدات الناقصة لو افادت ظنا ومنهم من عدّ الحسيات مطلقا من الظنيات
والاولى في تقسيم الضروريات اليقينية ان يقال ان كان تصور النسبة بين طرفي القضية كافيا في الجزم بها
كانت القضية من البديهيات المسماة بالاوليات وان لم يكن كافيا فاما ان يحتاج الى واسطة عقلية او حسية
وعلى الاول اما ان لا تعزب تلك الواسطة العقلية عن الذهن عند تصور النسبة فهي من القضايا التي
قياساتها معها واما ان تعزب وح اما ان يحصل تلك الواسطة بلا احتياج الى فكر فالقضية من الحدسيات
واما ان يحصل بفكر فالقضية من النظريات وهي خارجة عما نحن بصدده وعلى الثاني اما ان يكون الواسطة حس السمع
فالقضية من المتواترات او غيره وح اما ان لا يحتاج الى تكرر الاحساس فهي من المشاهدات المشتملة على الوجدانيات
المسماة بالقضايا الاعتبارية وعلى المحسوسات بالحواس الظاهرة او يحتاج فالقضية من المجربات وليس ما
ذكرناه حصرا عقليا لانه قد يعتبر في بعض الاقسام قيد يصير به اخص مما خرج عن القسمة بل هو نوع ضبط ملاحظة
الاستقراء والبديهيات قد يكون فيها خفاء لخفاء تصوراتها كما في احتياج الممكن لامكانه الى مؤثر وذلك لا يقدح
في بداهتها على ما مر وكما ان التجربيات تحتاج الى قياس خفي كذلك الحدسيات تحتاج اليها وهو انه لو لم يكن
نور القمر مستفادا من الشمس لما اختلف تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه منها وفرق بينهما بان
السبب في التجربيات معلوم من حيث السببية دون الماهية فيتحد القياس الخفي في جميع المجربات وهو انه لو كان اتفاقيا
لما كان دائما او اكثريا وفي الحدسيات معلوم من حيث الماهية ايضا فيتعدد القياس الخفي بحسب تعددها كما في
مثال القمر وفي قولنا لو لم يكن صانع العالم عالما لما كان افعاله محكمة متقنة واعتبر في الاخبار المتواترة
كون المخبر به ممكنا وقوعه لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثر الاخبار عن وقوعه ويعتبر ايضا كونه محسوسا
لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر الاخبار فيها قوله فالواجب يعلم الله بذاته لانه نفس
ذاته حمل الواجب والممكن على واجب الوجود وممكنه فالظاهر مثال الواجب فيما ذكره وتحتمل ان يراد بالواجب
ما يمتنع انفكاكه عن العالم وما يمكن ما يقابله وكل من العلم والمعلوم موازن للاخر لانهما متطابقان فكان كل واحد
منهما موازنا للاخر فتوازنا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم

فان من شاهد تكرر الاسهال على شرب السقمونيا علم ان هناك سببا للاسهال وان لم يعلم خصوصه ومن شاهد في القمر اختلاف الاشكال النورية بحسب اختلاف وضاعه من الشمس علم ان نوره من جهتها وان السبب في ذلك هو نور الشمس سيد

لكانه عين العلوم ومثال له فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح لك ان تقال
انما كانت الصورة هكذا الآن ذات الفرس هكذا ولا يصح لك ان تقال انما كانت ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا
كذلك يصح لك ان تقال انما علمت زيدا الا انه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان كان زيد في نفسه شريرا لاني علمته
شريرا فكذلك لا تخلف بتأخر وجود المعلوم عن وجود العلم وبتقدمه عليه فجاز لك ان يكون العلم فعليا متقدما
على المعلوم وله مدخل في وجوده مع كونه تابعا له بمعنى كونه فرعا في التطابق وجاز ايضا ان يكون
متقدما عليه بلا مدخلية في وجوده وبه يتضح المقام لك الان وذلك لما استدلوا على كون افعال العباد
اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لاستلزام خلاف علمه تعالى فكان
لازما لهم فلا يكون اختيارية واجابت المعتزلة عنه بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له فان قلت لا يشاعرة
كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متأخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه بانا لا نعني
بالتابع ههنا المتأخر عن الشيء زمانا او المستفاد منه حتى يلزم تأخره عنه زمانا او ذاتا فيلزم الدور
بل نعني به كونه فرعا في التطابق كما قررناه فان الله سبحانه انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك
لان الامر بالعكس ثم قد نقضوا هذا الدليل بجريانه في افعاله تعالى مع انها اختيارية اتفاقا وعارضوه
ايضا بانه تعالى عالم بصدور الافعال عنهم بالاختيار فوجب ان يكون اختيارية فان قلت لما حكموا
بان العلم تابع فلا يكون علة للمعلوم لزمهم ان لا يكون علمه فعليا اصلا قلت العلم من حيث انه علم
وحكاية للمعلوم لا يكون له اقتضاء الوجود ومدخل فيه لكنه من حيث انه يصير وسيلة الى اختيار
الفعل وارادته يكون له مدخل في وجوده وهذا معنى كونه فعليا فعلم المختار بافعاله الاختيارية
علم فعلي بافعاله غيره لا يكون فعليا وان كان متقدما قوله ولا بد فيه من الاستعداد يريد ان علوم
الانسان كلها تفيض من المبدأ الفياض فهو قابل لها لا فاعل الآن فيضانها عليه يتوقف على استعداد له
بخصوصه اما الضروريات فاستعداده لها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس
بجزئيات نوع ما ارتسمت في ذهنه صورها المشتملة على الماهية النوعية وتشخصاتها وتوجه بالقوة
المسماة بالمفكرة الى مقايسة بعضها الى البعض استعد لان تفيض على نفسه الناطقة صورة تلك الماهية النوعية
مجردة عن التشخصات واذا احس بجزئيات انواع متعددة وقايس بينها استعد لفيضان صور
المشتركات فيما بينها والمميزات لها واذا حصل لها هذه التصورات الكلية ولاحظ النسب بينها

وعلمه ح

شريرا ح

وحكم بها بلا فكره فقد حصل له التصورات والتصديقات الضروريه استعد لفيضان الكسبيات المتوقفه
عليها بلا واسطه ولما اتصرف في هذه الكسبيات على ذلك القانون استعد لفيضان كسبيات اخر وهكذا
ولما كان الاحساسات المعده لادراك المشاركات والمباينات وما يترتب عليه من ادراك النسب والحكم بها
ايجابا او سلبا انما تحصل شيا فشيا في ازمنه متطاوله لم تكن للانسان شعور بتفاصيلها وكيفيا تها
لمانع اكتساب النظريات هذا واما ما اعترض به على قوله الانسان في مبداء الفطره خال عن العلوم من انه نقل عن
افلاطون الالهي ان العلوم كلها حاصله للنفس الناطقه الا انها ذهبت عنها باشتغالها بالبدن والذي
يحصل بتعلم وتعليم تذكر لما ذهبت عنها لا تحصيل لما لم يكن حاصلا فمما لا يلتفت اليه لابتنائه على قدم
النفس وتناسخها في البدن وقد ثبت فسادهما نعم خلو الانسان عن العلم بذاته مع انه عين ذاته كما زعموا
مما نناقش فيه ثم ان القول بتوقف العلوم على الاستعداد لا ينافي القول بالفاعل المختار لجواز ان
يكون التوقف عاديا وعلى تقدير كونه حقيقيا جاز ان لا يكون مفضيا الى وجوب الفيض بل الى ترجح
وعلى تقدير افضائه اليه جاز ان يكون الاستعداد المفضي الى وجوب الايجاد مستندا الى اختياره
ايضا وبذلك يندفع ما قيل من ان قوله فيحصل جميع العلوم في مبداء الفطره بل هذه المباحث المذكوره
انما تمشي على قاعده الايجاب دون قاعده الاختيار **قوله** الاول هو ان يكون حقيقه الشيء الخ ليس هذا
تعريفا حقيقيا للادراك حتى يرد عليه انه تعريف دوري لان معرفه المدرك تتوقف على معرفته بل هذا
تعيين وتمييز لمعناه من بين سائر المعاني المعقوله ليعرف ويحكم عليه انه المسمى بهذا الاسم دون غيره واشار
بقوله حاضره بنفسها الى العلم الحضوري اعني ان يكون المعلوم بعينه وذاته حاضرا عند المدرك لا بصورته و
مثاله كما في ادراك الشيء ذاته وصفاته القائمه بذاته واشار بقوله او بمثالها الى العلم الانطباعي
الذي هو حصول صوره المعلوم لا يقال ان كان هذا الحضور هو الحضور المذكور اولا فهو تكرار بلا فائده
وان كان غيره فلا مدخل له في ماهيه الادراك لانا نقول انا افترضنا حضور حقيقه الشيء اما بنفسها او بمثالها
عند المدرك فهو الادراك بلا توقف على العوارض فلا فائده في ذكره لانا نقول الغايه في ذكر اللدين
وحضور حقيقه الشيء لما به يدرك هو التنبيه على ان حضور تلك الحقيقه عند المدرك قد يكون لحضورها
وارتسام مثالها في آله المدرك كما قد يكون بدونه لكن فان ما به يدرك المدرك يتناول الآله وهو ظ
ويتناول ذات المدرك ايضا وعلى الثاني اعني ان لا يكون هناك ارتسام صوره في الآله يكون حضور الحقيقه

واما النظريات فاستعدادها
بعد الضروريات فانه
اذا تصرف في الضروريات
على قانون الاكتساب صح

فان قلت انها مطلقا نوع من الادراك
فلا يصح ذكرها في تعريفه ولا في تعيينه
قلت المراد بها مهنا مجرد الحضور صح

منسوبا الى المدرك ومتعلقا به اولاً وبالذات سواء لم يكن هناك ارتسام اصلا كما فى علم الشئ بذاته
او كان هناك ارتسام عين المعلوم فى العالم كما فى علم الشئ بصفاته او كان هناك ارتسام صورة
المعلوم فى ذات العالم وجميع هذه الاقسام داخلة فى حضور الصورة بنفسها او بمثالها عند المدرك
وعلى الاول يكون حضور الصورة بمثالها منسوبا الى الآلة اولاً وبالذات والى المدرك ثانيا وبالعرض
ولما لم يكن الحضور عند الآلة مطلقا كافيا فى الادراك اذ ربما يحضر المدرك عند الحس والنفس لا يكون
مدركا له لعدم التفاتها اليه نسب الحضور الى المدرك اولاً ثم نبه على الحضور عند الآلة وقوله وسواء
كان المثال منتزعا عن امر خارجى اشارة الى العلم الانفعالى كما ان قوله حاضرا ابتداء اشارة الى العلم
الفعلى والى ما ليس فعليا ولا انفعاليا لان الحاضر ابتداء قد يكون سببا للصورة الخارجية وقد
لا يكون وقوله وسواء كان منطبعا فى ذات المدرك او فى آلته اشارة الى قسمى انطباع المثال كما
ان قوله او كان حاضرا من غير انطباع فى شئ اشارة الى قسمى الحضور فان الحاضر بلا انطباع مثاله
فى شئ قد لا يكون منطبعا اصلا وقد يكون منطبعا بعينه لا بمثاله والادراك بالمعنى المذكور يتناول
اقساما اربعة الاحساس الذى هو ادراك الشئ الموجود فى المادة الحاضرة عند المدرك مكنوفة
بهيئات مخصوصة محسوسة من الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل الذى هو ادراك ذلك الشئ مع
تلك الهيئات ولكن فى حالتى حضوره وغيبته والتوهم الذى هو ادراك معان جزئية منتزعة من المحسوس
والتعقل الذى هو ادراك المجرد عنها جزئيا كان او كليا فهذا المعنى اعم من التعقل هو المسمى بالعلم
فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى وفى قوله فعلى هذا الادراك يفارق العلم اشارة الى
ان الادراك فى عبارة المتن فاعل يفارق والتقدير يفارقه الادراك كما يشهد به قوله مفارقة
الجنس النوع **قوله** مفارقة النوع غير اى النوع غير المندرج تحت جنس واحد وذلك لاندراجهما تحت
الادراك بالمعنى الاول **قوله** يتعلق العلم بالعلة اما بماهيتها حمل العلم بالعلة اقساما ثلثة الاول العلم
بماهيتها ولم يجعله مستلزما للعلم بالمعلول الا بشرط كونه لازما بينا كما هو المذكور فى الملخص انا متى عقلنا
العلة بكنهها فقد حصل فى الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول وكلما كان كذلك كان العلم بالمعلول
حاصلا والمقدمتان ظاهرتان على القول بان التعقل يستدعى حصول صورة مساوية للمعقول فى العاقل
فهذا يدل على ان العلة اذا كانت لها انها علة كان تصورها بالكنه موجبا لتصور المعلول وذلك العلم

ماهية العلة من حيث انها مستلزمة للمعلول او علة له وهذا علم ناقص بالعلة يستلزم العلم الناقص بالمعلول
من حيث انه لازم للعلة او معلول لها ضرورة ان الملزومية واللازمية او العلية والمعلولية من
المتضايفات التي لا تتصور ولا يصدق ثبوتها الا معا وان تعلق العلم بكنه ماهيتها مع ما يتعلق به
على ما ذكرنا وسماه علما تاما ودل على ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم التام بالمعلول دون العكس
كما هو المشهور وقد يقال العلم بالمعلول من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك لان
العلة وملزوماتها من ملزومات المعلول فان قيل موجودات العلة ليست ملزومة للمعلول قلنا
كذلك عوارض المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول مستعملة عندهم في مواضع متعددة كاثبات علمه تعالى بسائر الموجودات لكونه عالما
بذاته واثبات علم غيره من المجردات بمعلولاته لذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلة
على المعلول فان لم يمنع كون المبدأ الاول تعالى عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك في
غيره فلا يتم مقصودهم فيه فالصواب ان كلامهم هو ان العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بوجه
المعلول المعين وهذا مما لا شك فيه ولا عكس لان العلم بوجه المعلول المعين لا يستلزم الا العلم
بوجه علة ما والسبب في ذلك ان العلة التامة بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص
وان المعلول الخاص يستدعي لامكانه علة ما فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التي لا تتصور
اقتضاؤها الا الشيء مخصوص والمعلولية مستندة الى الامكان ذات مخصوصة ولا شك ان
الامكان لا يستدعي علة مخصوصة فالعلم بالعلة يستلزم العلم بماهية المعلول وانيته والعلم
بالمعلول يستلزم العلم بانية العلة دون ماهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما
تاما والاستدلال بالمعلول يوجب علما ناقصا **قوله** الاولى كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم
عما من شانه العلم بهذه القوة فقد يكون قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل وقد يكون بعيدة منه كما في الهيولاني
وقد يكون متوسطة كما في العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد البعيد او القريب او المتوسط المجامع
لعدم العلم من مراتب العلم تجوزا نظرا الى الاستعداد لكانه كائن منه ولا يخفى ان عد القريب منه
تلك المراتب اولى **قوله** بل هو بالفعل من وجه اي الحالة البسيطة التي هي مبدأ التفاصيل بالاجمال
علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها وزعم الامام

العقل به

فى الملخص ليس هذه المرتبة المسماه بالعلم الاجمالى باطلة لان تلك التفاصيل لو كانت معلومة وجب ان
يتميز كل واحدة منها من غيره فيكون العلم التفصيلى حاصلا وان لم يكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا
اصلا نعم ربما كان حالة من احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم مفصل وما ليس بمفصل
ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك التفاصيل حاصلة فى الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يحدق نظره الى كل
منها على حدة ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا شرع فى المسئلة وقررها شيئا فشيئا وحدق
النظر الى كل المعلومات التى فى تلك المسئلة حصل له فى العلم بها مرتبة اخرى منفصلة متميزة بالبداهة
عن الاولى التى هى علم بتلك التفاصيل ايضا وملاحظة لها اجمالا ونظيرها ما يتبين من الاحساس
ان نرى جماعة دفعة ثم نحدق النظر اليها فانا نجد فى الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى
تفصيلية الاولى ولا شك ان ابصارنا لتلك الجماعة حاصل فى الحالتين معا فالحالة الاولى شبيهة بالعلم
الاجمالى والثانية بالتفصيلى فظهر ان المعلوم ان كان يخطر بالبال ملتفتا اليه قصدا كان معلوما
تفصيلا متميزا عما عداه تميزا تاما فلا يكون معلومة تفصيلا كما توهمه ذلك الزاعم **قوله** فلان
ذا السبب ممكن لانا اذا علم الواجب من حيث انه واجب تعين الجزم بوجوده ولانا اذا علم الممتنع من حيث انه
ممتنع تعين الجزم بعدمه واذا علم الممكن من حيث انه ممكن لم يتعين الجزم باحد طرفيه بل نسبته اليهما
الى ان يعلم سبب يترجح احدهما على الاخر ومن ثمة يقال الامكان يحار العقول وههنا بحث وهو
ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر فى نفس الامر الا بسبب وان ذلك السبب يفيد العلم بالحكم باحد طرفيه
قطعا هذا مما لا شك فيه واما انه اذا لم يعلم سببه بل علم منه مجرد امكانه فلم لا يجوز ان يعلم وجوده
مثلا بالالهام او كشف او حدس او اخبار من علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم
بمجرد امكانه لا يقتضى عدم العلم بوجوده غايته انه لا يقتضى العلم بوجوده لكنه لا ينافيه ايضا ويؤيد
ذلك بان المحسوس يجزم بوجوده مع الجهل بسببه واذا جاز ذلك فيه فلم لا يجوز فى المعلومات
وايضا البرهان الانى استدلال بالمعلول لا بالعلة وقد يقال المراد ان ذا السبب لا يعلم علما نظريا
متعلقا بذاته المعينة الا بالسبب وحاصله ان الممكن اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم
بخصوصه الا من الاستدلال بالسبب فخرج بالقيد الاول المحسوس وما علم بالالهام او كشف او حدس
وبالقيد الثانى ما يعلم بعينه البرهان الانى فانه لا يفيد علما بعلة معينة كما عرفت فى قوله فمن استدل

اعنى الضرورة

من العلم بوجود الالف على العلم بوجود الباء نوع اشعار بالقيد الاولى كما ان تعليق العلم بذي السبب
يشعر بالقيد الثاني قوله العلم بالباء وهو كلي ايضا انما يصح اذا استدل بالالف على الباء اما
اذا استدل بهذا الالف على هذا الباء كان السبب المعلوم جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح
جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها اشخاص معلولة لاشخاص اخر والعلم توجب العلم بالمعلول
بالعلة
عندهم وكانه اشار بقوله والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من انه لا برهان على الشخص من حيث هو شخص
كما انه لا حد له من حيث هو كذلك قوله وتقييد الكلي بالكلي كلي اي الكلي المقيد بالكلي كلي وان ادى الى التقييد ايضا
كلي فلا يكون هناك الا امور ثلثة كلية فيكون مجموعها ايضا كليا قوله اذ لم يشر الى مفهوم العقل
وذلك لتقدير مفهومه من مفهوم العلم فنقول اتفق اهل الملل على ان مناط التكليف هو العقل واختلفوا
في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة عند الحكماء وحاصله ما قيل
من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات والقائلون بالحسن والقبح ذاتيان
للافعال فرعوه بما يعرف به حسن المستحسن وقبح المستقبح وقال جماعة هو غريزة يلزمها العلم
بالضروريات عند سلامة الالات فالغريزة هي الطبيعة التي جبلت عليها الانسان والالات هي الحواس الظاهرة
والباطنة وانما اعتبر قيد سلامة الالات لان العلم لا يلازم العقل مطلقا بل عند سلامتها الا يرى ان
النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه قوله ويسمى عقلا هيولانيا للنفس الناطقة بالنظر الى تكميل جوهرها
بالادراكات مراتب اربع الاولى الاستعداد المحض الثابت لها في اصل فطرتها فهي في هذه المرتبة خالية عن
العلوم كلها ومستعدة لها فيكون شبيهة بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة
لقبولها فيسمى النفس في هذه المرتبة عقلا هيولانيا وتسمى هذه المرتبة بهذا الاسم ايضا وكذا الحال
في ساير المراتب يطلق الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وانما قيد الهيولى
بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق للبسائط وكالعنصر للمواليد ليست خالية عن الصور كلها بل الصورة
ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد نفسها خالية عنها اذ ليس شيء منها ماخوذا فيها وان
لم يخل انفكاكها عن الصور كلها المرتبة الثانية ان يحصل لها المعقولات الاولى اي الضروريات فتستعد لتحصيل
المعقولات الثانية اي النظريات والناس في تحصيلها على مراتب فمنهم من يحصلها بفكرة سريعة او بطيئة
على صعوبة تحملها ومنهم من يحصلها بالحدس اما مع شوق اليها واما بدونه فالنفس في هذه المرتبة موصوف

بالفعل من وجه وبالقوة من وجه اخر والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان الاستعداد للاشتغال الى المعقولات
الثانية راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الاشتغال اليها بناء
على قربه كما سمي العقل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لقربه من الفعل جدا ثم ان العقل بالفعل متاخر بالفعل م
في الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه لان
المشاهدة تزول بسرعة وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوسل بها الى مشاهدته فمنهم من نظر الى التاخر
فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة واعلم ان الكمال الحقيقي في هذه
المراتب هو العقل المستفاد لان كمال ادراك الشيء ان يكون من هذا وباقي المراتب استعدادات
لادراك الكمال والعقل الهيولاني استعداد بعيد والعقل بالفعل قريب والعقل بالملكة متوسط وايضا
الهيولاني والعقل بالملكة استعداد لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه
واسترداده ولذا جاز كونه متاخرا عن الكمال مع كونه استعدادا له وايضا العقل المستفاد
يتصور بالقياس الى كل مدرك وقد يعتبر بالنسبة الى جميع المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرا مشاهدا
بحيث لا يغيب شيء منها اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون في دار القرار ومنهم من جوزه في دار الدنيا
لنفوس قوية لا يشغلها شان عن شان فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نفضوها وانخرطوا
في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها دائما **قوله** وتقال القوة التي تستعد للنفس الناطقة باعتبار
تاثرها عما فوقها واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة تسمى عقلا نظريا ومراتبه تلك
الاربعة المذكورة ولها باعتبار تاثيرها في البدن مكملة اياه تاثيرا اختياريا قوة اخرى تسمى
عقلا عمليا وهو مستعين بالعقل النظري وذلك لان الفعل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتيسر له
الا بان يدرك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهذا راي كلي قد يستنبط من مقدمات كلية اولية او مشهورة
او مجربة او ظنية يحكم بها العقل النظري وفي تحصيل هذا الراي الكلي يستعين العقل العملي بالعقل
النظري ثم انه يستعمل هذا الراي الكلي مع مقدمات اخرى جزئية يستنتج من ذلك الراي الجزئي فيعمل بحسبه و
يحصل له مقاصده في معاشه ومعاده قال في الملخص العقل العملي يطلق بالاشتراك على القوة
المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة وعلى المقدمات التي منها تستنبط الامور الحسنة والقبيحة وعلى فعل
الامور الحسنة والسيئة والعقل النظري يطلق بالاشتراك على الجوهر المستعد للتعقلات وعلى مراتب

احوالها في هذه العقليات قوله بيان ذلك ان الاعتقاد قد يستعمل العلم ينقسم الى التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت وانه قد يطلق العلم ويراد به اليقين فالاعتقاد بالمعنى الاول اي المشهور المتداول اخص التصديق مطلقا لا يكون اعم مطلقا من العلم بالمعنى الاول اي المنقسم الى التصور والتصديق المخصوص بل من وجه لصدق العلم على التصور الذي لا يصدق عليه الاعتقاد اصلا بل يكون اعم من العلم بالمعنى الثاني اعني اليقين والاعتقاد بالمعنى الثاني اعني التصديق الجازم المطابق الثابت يكون عين العلم بمعنى اليقين واخص مطلقا من العلم الشامل للتصور لانه احد قسميه فقوله الاعتقاد بالمعنى الاول اعم من العلم انما يصح اذا اريد بالعلم ما هو بمعنى اليقين وقوله بالمعنى الثاني اخص من العلم انما يصح اذا اريد بالعلم ما هو منقسم الى التصور والتصديق فلا يكون نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في العموم والخصوص الى العلم واحد كما فهم من متن الكتاب لانه اشترط فيه الى الاعتقاد يطلق على احد قسمي العلم وهو معنى مغاير لما هو المتداول وعلم من ذلك ان في الاعتقاد اصطلاحين ثم رتب على هذا تعاكسهما في العموم والخصوص وكان قول الشارح وهو لا يخلو عن تعسف اشارة الى ما ذكرناه قوله يجوز ان يتعلق الاعتقاد اي يجوز ان يكون اعتقادان متضادين وذلك بان يتعلق احدهما بالايجاب في نسبة والاخر بالسلب فيها بعينها فان هذين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد ولو جاز تواردهما عليه متعاقبين ولا يجوز ان يكون علمان كذلك لاعتبار المطابقة فيه وان لم يعتبر تعلقهما بنسبة واحدة لم يكن بينهما امتناع اجتماع فلا تضاد في العلوم بل في الاعتقادات قوله والسهو عدم ملكة العلم للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها اعلم ان الادراك هو حصول الصورة عندها والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يمكن ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد والذهول هو السهو وهو حالة متوسطة بين الادراك والنسيان فيها زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه اعني زوالها عن المدركة مع بقائها في الخزانة هذا واما تعريف السهو بعدم ملكة العلم فيرد عليه انه اذا حصل لك العلم بشيء وكان حالا لم يصر بعد ملكة كنت انت مهيا عن ذلك الشيء وهو باطل قطعا فان قلت كيف يصح قوله والنسيان اعم الجهل الجديد الذي هو خزانة للنسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي بها يتمكن النفس من الاتصال بذلك المجرد ومن لا يبقى المجرد خزانة للمعقولات النفس فقد زالت الصورة عن الخزانة بزوال الخزانة من حيث انها خزانة قوله اي يصح تعلق الاعتقاد بالعلم وذلك

زوالها عن المدركة والحافظ جميعا مع جريان النسيان في المعقولات ولا يمكن معناه زوال الصورة عن حافظ المعقولات جم

بان نعتقد ان العلم المطلق او الخاص تصوريا كان او تصديقيا حكمه كذا واما تعلق العلم بالاعتقاد فكما ان التصور
الاعتقاد المطلق او الخاص واما بان نصدق بان حكمه كذا ولذا تعلق العلم التصوري بنفسه كان نتصور
الانسان مثلا ونتصور تصور الانسان لم يكن تصور التصور بحصول صورة اخرى منتزعة عن الصورة الاولى
بل بحضور الصورة الاولى بنفسها عند المدرك فالتغاير بين العلم والمعلوم هنا انما هو بالاعتبار كما
في علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها وكذا الحال اذا تعلق العلم التصوري بالعلم التصديقي فانه
لا يكون هناك صورة زائدة على الصورة التي في التصديق وان تعلق العلم التصديقي بالعلم التصوري
كان نحكم على تصور الانسان بانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور وان تعلق
العلم التصديقي كان ادراك المحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصديق ولذا تعلق الاعتقاد بالاعتقاد

بالعلم التصديقي صح

كان نحكم على اعتقاد خاص بانه كذا كان ادراك المحكوم عليه من قبيل تعلق العلم التصوري بالتصديق قوله
مع انه لا يمكن الا كذلك اشارة الى اعتبار الجزم في الجهل المركب سواء كان مستندا الى تقليد محض او الى شبهة
قوله وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد رجحان شيء قد يكون جازما سواء كان ذلك الشيء اعتقادا
او غيره بخلاف الظن فانه رجحان الاعتقاد بلا جزم وهو المراد من قوله ترجح احد طرفي الايجاب والسلب
قوله اراد التسلسل لا ما تكلم فيه ارباب المنطق من ان هنا النظر ويلغيه اكتسابه سلامة جزئيه وحكم
بان كون النظر الصحيح بجزئيه مفيدا للعلم الكلي مستدما اياه [illegible] فلا يحتاج الى نظر آخر حتى يلزم
تسلسل الانظار وما قيل من ان ذلك ضروريا لما بان فساده مدفوع بان تبيين فساده في الانظار
الصحيحة من دون النظر بالتر[illegible] عبارة [illegible] ودفع بانه لم لا يجوز مجموع حركتين
احدهما حركة النفس من المطالب المتصورة لها متوجهة الى مباديها والاخرى رجوعها منها الى المطالب ومن
اراد بالحركة الاولى يحصل مبادي النظر وبالثانية يحصل صورته واراد بالخواص المأخوذة هي العلل
بحمولات عرضية مأخوذة منها سواء كانت خاصة او عرضا عاما او اراد بالخواص ما يعم الخاصة المطلقة
والاضافية فحو الترتيب يدل على الصورة دلالة العلة على المعلول ويدل على الاول دلالة المعلول على
العلة وقد عرفت ان الدلالة الاولى اقوى وفي اطلاق الصورة على الهيئة المخصوصة والمادة على الامور
المعلومة انما هو على التشبيه بالصورة والمادة الحقيقية المخصوصة بالاجسام قوله وبيان جزئي
المنطق يدل على انه لا بد ان يتوصل بها الى تحصيل مبادي المطالب عن مباحث القياس على الخمس

من اجزاء المنطق كالقواعد التي يتوصل بها الى تحصيل صورها من اجزائه لانه علم يتكفل بما يحتاج اليه
في اكتساب المجهولات من المعلومات ولا بد في الاكتساب من تحصيل المادة والصورة معا فما توهم من ان المنطقي
لا يجب عليه رعاية المادة ليس بشيء ثم الخطاء في مادة التصورات لا يتصور في انفسها لان التصورات
لا توصف بالمطابقة وعدمها فان كل صورة تصورية فهي مطابقة لما هي صورة له سواء كان موجودا او
معدوما ممكنا او ممتنعا الا انه قد يقارن تلك الصورة الحكم بانها صورة للشيء الفلاني فهذا الحكم
قد يكون خطاء وقد يكون صوابا واما نفس الصورة فلا يكون خطاء اصلا بل يكون الخطاء في مبادي التصورات
باعتبار مناسبتها للمطلوب اذ لو وضع غير الجنس مثلا مكانه لكان ذلك خطاء ماديا واما الخطاء في مبادي
التصديقات فقد يكون باعتبار انفسها لكونها كاذبة وقد يكون باعتبار عدم مناسبتها للمطلوب منها
والخطاء في صورة القياس وحدها او مع مادته فاسد لم يستلزم شيئا فاذا افسد مادته وحدها
فقد يستلزم علما كما في قولنا الانسان حجر وكل حجر جسم فان الكاذب قد يستلزم صادقا على ما بين في
موضعه وقد يستلزم جهلا كما في المثال المذكور في الشرح فقوله فاذا كان احد جزئي النظر او كلاهما
غير صحيح لا يحصل العلم به منظور فيه وقد يتكلف في دفعه بان النتيجة في المثال الاول ان الانسان
جسم حجري وهو كاذب قطعا **قوله** هل هو واجب في حصول العلم عقيب النظر الصحيح بعد العلم والكلام
ههنا في كيفية افادته اياه فههنا ثلثة مذاهب مشهورة مبنية على اصول مختلفة الاول مذهب
الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح بطريق العادة بناء على اصله وهو ان الممكنات
باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل في وجود شيء اخر الا ان الله تعالى قد يوجد
بعضها عقيب وجود بعض لكن بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين
والتقبيح العقليين فان تكرر منه الايجاد عقيبه يسمى ذلك عادة وان لم يتكرر يسمى خارقا للعادة
ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن فيكون مستندا الى الله تعالى بطريق العادة فظهر ان
لزوم النظر على مذهبه عاديا لا عقليا كما ذكره ان قيل بل لو كان هناك اعداد كان صادرا منه تع
ايضا المذهب الثاني مذهب الحكماء وهو ايضا مبني على اصلهم الفاسد في ان المبدأ الفياض
لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك
ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث فيندرج في تلك القاعدة الثالث مذهب المعتزلة وهو

ايضا مبني على اصلهم الفاسد وهو ان افعالنا عقيب النظر فعل صادر عنا اما بمباشرة ان لم يكن صدوره عنا بتوسط فعل آخر منا واما بتوليد ان كان بتوسط فعل آخر فزعموا ان العلم الحاصل عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق التوليد وفي جعل العلم مطلقا فعلا للناظر والحصر فيما ذكر فيه كلام ليس من هذه المذاهب واختيار المعلم حصول العلم عقيب النظر واجب ولم يتعرض لذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو مذهب الحكماء او التوليد كما هو مذهب المعتزلة **قوله** لزم العلم بالنتيجة سواء فرض هناك عادة او لا لان علمه بان استمرار العادة قد اشتبه عليكم باللزوم الحقيقي فان فرض انتفاء العادة لا يستلزم ارتفاعها وان لم يستلزم لم يطبعه العلم بالمقدمات بعض العلم بالنتيجة معناه ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة **قوله** لنا انه متى حصل العلم فقد يقال لا ابداع لهم في ان من علم مقدمات ماهية مناسبة لمعرفته تعالى معرفة بصورة صحيحة حصلت له المعرفة انما نزاعهم في العلم بالمقدمات على ذلك الوجه بلا معلم **قوله** والملاحدة يعترفون اشارة الى ما ذكره المصنف بعد المحصل من ان كلامهم في تسقط عنهم ذلك الاستدلال مع تسليمهم العلم بتلك المقدمات على الوجه المذكور بلا معلم فانهم قالوا ان المعرفة الحاصلة من المقدمات المعقولة لا توجب نجاة ولا ثمرة الا اذا حصلت بتعليم واحد من معلم وادعوا انحصار ذلك المعلم في جماعة مخصوصة **قوله** ولهؤلاء التعليم في المعرفة ليس بضروري وذلك لاجماع السلف قبل ظهور الملاحدة على ان معرفة الله تعالى بلا معلم تنجي وايضا الآيات الآمرة بالنظر مفوضة الهداية الى النظر والتدبر متناول بلا انكار تعلم واما عدم قبول كلمة التوحيد من كثير من الناس فلانهم كانوا يعبدون غير الله والمسيح ابن الله او لانهم كانوا يمتنعون عن الاقرار بالرسالة وسائر حقوق الكلمة **قوله** لحصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء اي لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت مرتبة او غير مرتبة كافيا في العلم بما هو المطلوب الكسبي لكان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة ولا يشعرون بما يستنتج منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها لانهم لو ارتبوها على ما ينبغي علموا نتائجها فلابد في النظر من الجزء الصوري الذي هو الترتيب المخصوص والهيئة التابعة له وانما قال من ملاحظة الترتيب والهيئة لانهما يحصلان بملاحظة المعلومات بعضها عقيب بعض اي لابد

١٤٩

من ملاحظة مفصلة لتلك الترتيب والهيئة ولم يبين انه يحتاج بعد حصولها الى ملاحظتها كما توهمه العبارة

قوله ولتفاوت الاشكال في الجلاء والخفاء وذلك لانه لما كان العلم بالمقدمتين وحده كافيا ومشتركا بين الاشكال كلها ولم يحتج معه الى ترتيب وهيئة تختلفان فيها وجب تساويها في جلاء نتائجها وليس الامر كذلك وظهر ان ترتيب المقدمات وهياتها مدخلا في نتائجها وبحسب اختلاف ذلك في الاشكال تتفاوت جلاؤها وخفاؤها واعترض على ذلك بان التساوي انما يلزم لو كانت الاشكال مشاركة في خصوصية المقدمتين والنتيجة اما اذا اختلفت فيها المقدمات او النتيجة فلا لجواز ان يكون المقدمتين بخصوصهما مستلزمة الى نتيجة مخصوصة فلا يكون للمقدمتين اخرى تلك النسبة الى تلك النتيجة المخصوصة ولا الى نتيجة اخرى لان حال اللزوم الى نتيجة احدهما عكس نتيجة الاخر **قوله** وشرط النظر عدم الغاية اي عدم العلم بالمط اورد عليه ان من حصل العلم بمط من دليل ربما ينظر في دليل اخر على ذلك المط فيستنتج له العلم بذلك المط بعينه لو جوز اتحاده ولا يكون ذلك تحصيلا للحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالاخر اما شخصا او صنفا وهو مردود بان ذلك اجتماع للمثلين وبعد الدليل الاخر يعطى تعدد الفاعل وجوز اتحاده مردود لعدم سبق العلم بالمط وفيه بحث المقصود بالنظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني هذا اذا كان العلم بالمط من الدليل يقينا واما اذا كان ادراك المط دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين والشرط حاصل لانه ليس معلوما علما يقينيا وكذا الحال فيما اذا عرف الماهية بكنهها فانه لا يقصود هناك بطريق معرفة ذاتها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر لمعرفة كنهها **قوله** لان الجهل المركب بالمط صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور صدور فعل اختياري من العاقل ولا يتصور ان يصح ذلك الجاهل معتقده ويتوجه منه الى طلب مبادئه المؤدية الى العلم به كيف وهو جازم بكونه عالما به نعم ربما يعرف بمقدمات حاصلة عنده او يلقاه اليه وربما تأملا في خصوصية ما يؤدي اليه فادته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب واما بعضا المبادي في مرتبة دفعة والانتقال منها الى المطالب فذلك حدس لا نظر **قوله** فان كثيرا من الناس يعدون هذا اي يظهر ذلك لما تريب المقدمات بلا شعور بخصوصية المط كما ذكرنا والضابط لعدم شعوره شعوره بان ما حصل له الظن فيستطرد بطلب اليقين فعند وجد نظر بلا شك في المط فالصواب ان الحال

بحيث لا يكون النظر مقارنا للجزم والجهل المركب مقارن له فلا يجتمعان فالجهل المركب مناف للنظر وإذا
فالجهل المركب مناف للنظر وأما الجهل البسيط فهو شرط له باعتبار كما مر ومناف له باعتبار آخر لأن
المجهول المطلق لا يتصور طلبه والنظر فيه **قوله** لأن نعمه على العبد كثيرة فإن كل عاقل إذا راجع نفسه
يرى أن عليه نعما ظاهرة وباطنة أصلية وفرعية دينية وجسمانية روحانية وجسدانية مما لا يحصى كثرة
ولا يستقصى أنها ليست منه فيعلم أن من أنعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت إلى منعمه ولم يعترف له
بالإنعام ولم يدع بكونه منعما في حقه ولم يتقرب إلى مرضاته أصلا ذمه العقلاء قاطبة واستحسنوا
سلب تلك النعم ولا للوجوب العقلي إلا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا عقلا وأما حديث الخوف فهو أن
العاقل يرى على نفسه مسوقة بنعم جسام ويجوز أن يكون المنعم بها عليه قد أراد منه الشكر عليها
وأنه إن لم يشكره يسلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف
الذي هو مضرة ناجزة له فإن لم يدفعه كان مستحقا لأن يذمه العقلاء فههنا وجوبان عقليان أعني
شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس قلنا لا يتم شيء منهما إلا بمعرفته تعالى فإنه إن لم يعرفه لم يتصور أن يشكره وإذا
عرف بصفاته الكمالية علم أنه هل أراد الشكر أم لا وعلم أيضا أنه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم
الشكر فيكون معرفته تعالى أيضا واجبة عقلا فإن ما لا يتم الواجب العقلي المطلق إلا به كان واجبا كوجوبه
ولا يتم معرفته تعالى إلا بالنظر لأنها ليست ضرورية قطعا بل هي كسبية موقوفة على النظر فيكون النظر
أيضا واجبا عقليا لما ذكرنا وهو المطلوب **قوله** لأنه لو كان بالشرع يتوقف على العلم بصدق الرسول
أي لو كان وجوب النظر مطلقا أو وجوب النظر في معرفته تعالى بالشرع يتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه
على العلم بصدق الرسول الآتي بالشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بأنها
فعل صادر من الله تعالى لتصديقه ووجوب هذا النظر أعني النظر في معجزته ثابت بالشرع أيضا إما لاندراجه
في مطلق النظر وإما لأنه نظر في معرفته تعالى من حيث أنه مرسل للرسل فإذا قال الرسول للمكلف انظر
في معجزتي كي تعرف صدقي فله أن يقول إني لا أنظر في معجزتك حتى أعرف وجوب النظر فيها علي فإن ما لا أعرف
وجوبه لا يتعين علي الإقدام عليه بل الامتناع عنه وأنا لا أعرف وجوب النظر إلا بقولك وقولك ليس بحجة لتوقفه
على صدقك الذي لا أعلمه إلا بالنظر في معجزتك وأنا لا أنظر فيها وكان هذا الكلام منه حقا لا يعد مكابرة
فيلزم إفحام الأنبياء عليهم السلام أي عجزهم عن إثبات نبوتهم في المناظرة وذلك باطل إجماعا فكذا ما يستلزمه أعني

كون وجو

اي كون وجوب النظر شرعا فطريا اما لانا او وجدنا وجوب النظر بالشرع وفتشنا عن حاله ادى
الى بطلانه واستغنائه وما يلزم استفادته على تقدير ثبوته كان مستفيدا **قوله** لانه لم يثبت لكن انه وقع
الخوف واصلح فقد يعدم بيان وجوبها على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ثم الكلام في صحة
تلك القاعدة وسيجي البحث عنها والمقدمة السابقة الاجمالية ليست كافية في ذلك فان المنعم لا يجب
شكره الا اذا علم انه منعم وانه قصد بانعامه الاحسان ثم المعرفة التفصيلية لا تحصل الا بالنظر يشهد بذلك
الفطرة السليمة الا ترى ان كل عاقل اذا عن له ما يحمله الالتجاء الى النظر فيه ولو كان هناك طريق آخر لا التجأ
اليه بعضهم في الحلة وما ذكر من الالهام وقول المعصوم وتصفية الباطن فيحتاج الى النظر ليتميز صحيحها
عن فاسدها **قوله** وانما يلزم ذلك لو لم يجز استحالة التكليف بالمحال اذا لو وقع واجب مطلق على شيء من الكل
ذلك الشيء واستحال حال الترك فرضنا تركه في زمان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب
واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا على وجوبه فيلزم ايجاب الايقاع
الموقوف حال عدم الموقوف عليه ولكن ذلك الا تكليفا بالمحال وهو عندنا جائز وجوابه ان التكليف بالمحال
قبيح عقلا اذ لا فائدة فيه اصلا لا الى المأمور به ولا الى الآمر ولحمله بناء كلامهم على قاعدتهم ولكن الاشاعرة
لم يقولوا الا بان ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف عليه محال انما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا في
زمان عدمه والفرق بينهما مما لا يخفى على ذي فطانة وقد اذن ربه انه يجوز ان يبطل التكليف بغير
ان يعرف وجوب النظر ليس بشيء اذ لم يقل احد بان وجوب النظر موقوف على وجوبه كيف وقد يوجد
الحرام بل قالوا التكليف لم يتسع على النظر ما لم يعلم وجوبه كما قررناه فالصواب ان يقال انه لا يتسع
ما لم يحك الا ما لم يعلم وجوبه كما زعم لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء
علم وجوبه او لم يعلم وللنبي ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا فيتعين عليك
الا بيان انه لا يسوغ لك اهماله لا يقال حينئذ لا يلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا نقول
الغافل الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انه مكلف بكذا وهذا فاهم وقد خوطب
بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شيء الا ترى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع علمهم
عن وجوبه والقضاء يلزم بعض هذا الدليل يرد لان هذا الدليل كما يبطل مذهبنا يبطل مذهبكم القضاء
فما هو جوابكم فهو جوابنا القضاء والمعتزلة يعترضون عن هذا الاشكال بان النظر قد يكون فطريا

القياس بحيث لا يتخلف اقتضاؤها عن ملاحظتها لقائمة عليها ومن جملتها وجوب النظر عقلا فانه لو لم يكن
عليه النظر لم يتخلف قياس دال عليه فلا يكون الاستماع عنه تخلفا ما اذا كان وجوبه شرعيا فانه
يتوقف على ثبوت الشرع الموقوف على الصدق الموقوف على دلالة المعجزة كما مر وايراد هذا البحث
او وجوب النظر عقلا ليس من القضايا الفطرية القياس لتوقفه على امور ثلاثة واحدها عقلا بناء على
ان شكر المنعم ودفع الخوف واجبان عقلا وعلى المعرفة لا يتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به كان
واجبا كوجوبه وكل واحد من هذه المقدمات على تقدير صحتها محتاج الى نظر دقيق فلا يتصور كون ما يتوقف عليها
فطري القياس **قوله** نفي التعدد مطلقا اي نفي التعدد بالتسوية والاولوية فيه نفي الرسول يدل على
انه لا وجوب عليها والاتيان بما يأتي بها ويلزمه التعدد بوجوب الاخلال بالواجب العقلي قطعا مع سبع
العفو عنهم عندهم وقد اجابوا عن ذلك بان المراد التعدد بالتسوية واوي بان المراد من الرسول
هو العقل لانه الكافي الهداية **قوله** وانه منبه لا حظ فيه ليتأثر مع كونه مشتملا على مشقة
فانه حديث لانه يعد سبب اجرة المنعم وتوجه اليه **قوله** واستعماله لعوا حد لانه لا تسمع
فائدة اخرى وعدم استعمال العقل بامر الاخرة مع ان الثواب والاعواض واجبة عندهم عقلا كما سيأتي
والتصور حكم لا ما يستعمله في امر الاخرة اجلا **قوله** وانه كالاستهزاء قالوا وما مثله الا كمثل
حوانيت سلطان ملك المشرق والمغارب حوى ما يبيعها من الكنوز والذخائر فيتناول منها
لقمة ثم طعم يذكرها على رؤوس الاشهاد ويداوم على ذلك انملة شكرا عليها ولا شك ان ذلك
يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله من تلك النعمة عند
الملك وما ياتي به مما يعد شكرا احقر عنده من تحريك الانملة بالقياس الى الملك وقد يفرق بينهما بان
اللقمة مستحقرة في نفسها بخلاف نعم الله وكذلك تحريك الانملة مما لا يعتد به اصلا بخلاف شكر العبد فانه
قد يتلفه فيه وسعه **قوله** اراد الرشد الى ما يعلو به النظر انما تعرض لمباحث الموصل الى التصديق
دون الموصل الى التصور لان المطلوب في العلوم والمقصود بالذات فيها هو التصديقات وان المطلب
التصورات فيها ليتوصل بها الى التصديقات وايضا الاكتساب في التصديقات دون التصورات ومن ثمة
ذهب بعضهم الى ان لا شيء من التصورات بمكتسب والمراد بالعلم في قوله ومدلوم العلم ذلك هو اليقين
وبالظن ما عداه من التصديقات لان اطلاق الظن بهذا المعنى شائع ايضا فيندرج الشك على الجمع

الدليل والامارة وتساقط الدليل الواحد اعني مقدماته اما ان يكون باسرها عقلية او مركبة منها ومن النقلية
ويستحيل كونها باسرها نقلية لان صدق القائل لا بد منه وانما العلم بالعقل دون النقل لاستلزامه الدور
او التسلسل ومن جوز كونها نقلية جزم بان كون المقدمات العربية كذلك ولا منافاة الا ان الاول اولى لان الموصل
بالحقيقة هو ما تركب من المقدمات العربية والعقلية دون العربية وحدها على قياس العلة التامة المسماة علة
العربية والعقلية معا قوله وهذه الامور ظنية وقد يشكل لان من معاني مفردات الالفاظ وصيغها النقل بعضه و
هيآتها الاعرابية منقولة آحادا فيكون ظنيا وانتفاء الاشتراك واخواته لا يستدل اليه الا بعدم
الوجدان وانه لا يفيد عدم الوجود يقينا فكان ظنيا قوله لان كثيرا من الدلائل اللفظية يعلم اندفاع هذا
الفاسد عنها فان كثيرا من مفردات اللغة وتصريفها واعرابها منقول تواترا ولا احتمال في شيء منها واما
في الفاسد الاخر فيعلم انتفاؤها اما بالبديهة او بالقرائن المفيدة لليقين ولو صح ما ذكر لم يجزم
بمراد متكلم من كلامه اصلا وسقوط البطلان فاندفع ما قيل من انه باي طريق يحصل ذلك العلم وكان
من يدعي العلم ههنا فقد اشتبه عليه اليقين بالظن المتاخم له فانه قد يحصل هذا الظن بانتفائها في بعض
الدلائل بالقرائن الحالية واما اليقين الذي لا يحوم حوله ريبة فلا يستدل اليه اصلا قوله يقتضي القدح
في العقل الذي هو اصل السمعي وقدح الاصل يستلزم قدح الفرع اورد عليه انه ليس كل عقلي اصلا للسمعي
فجاز ان يكون اصله غير ما يعارضه فاذا رجح على معارضه لم يكن ذلك ترجيحا له على اصله فلا يلزم ابطاله
لا يقال اذا كان الحاكم في الاصل والمعارض صريح العقل فاذا رجح السمعي على الثاني فقد بطل حكم من احكام
صريح العقل فلا يبقى اعتماد على سائر احكامه فيبطل الاصل ايضا لانا نقول لا يلزم من بطلان جزئي
تحت عام بطلان جميع جزئياته لجواز ان يكون البعض دون البعض بما ينشأ من خصوصية ذلك الخاص هكذا قيل
والصواب ان اعتبار الدلائل العقلية ليس باعتبار خصوصياتها بل باعتبار كونها مقطوعا بها بصريح
العقل فاذا لم يعتبر قطعية في موضع لم يعتبر في سائر المواضع ايضا لانه لا تفاوت في المقدمات القطعية المعينة
من حيث القطع واليقين وان كانت متفاوتة في الجلاء والخفاء بالنسبة الى الاذهان لخفاء تصورها اولا
وقلة ورودها عليها فاذا ابطل السمع معارضه العقلي المقطوع به يقينا فقد ابطل به ايضا اصله الذي
يساوي معارضه في كونه يقينا بلا شبهة قوله الدليل ههنا اقام هذا القسم المذكور في المتن راجعا
الى الدليل بالمعنى الاعم المتناول للامارة ايضا ولو جعل راجعا الى مفهوم العلم والظن اي مفهوم احدهما

نفس ما يدل لكان اظهر نقطا ولا بد ان يكون بين الدليل اي الموصل الى التصديق وبين ما يلزمه يقينيا كان
او ظنيا من مناسبة مخصوصة هي مبدأ اللزوم وذلك اما باشتمال الدليل على المدلول واما بالعكس
او باشتمال ثالث عليهما فالاول هو القياس اذ يستدل فيه بحال الكلي على حال الجزئي والثاني هو الاستقراء
اذ يستدل فيه بحال الجزئي على حال الكلي والثالث هو التمثيل اذ يستدل فيه بحال احد الجزئيين المندرجين
تحت ثالث على حال الاخر واعترض على ذلك اولا بانه قد يستدل في القياس باحد المتساويين على الاخر
والاولى ان يقال فلانه اما ان يستدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الاخر فهو القياس وايضا
قد يستدل بحال مفهوم الناطق الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته التي هي افراد
الانسان وايضا بطبيعة المحمول مما هو اعم مما حمل عليه وقد يجاب ايضا بان كل واحد من المتساويين جزئي
اضافي للاخر وثانيا بان القياس الاستثنائي المتصل والمنفصل والاقترانيات الشرطية خارجة عن
القياس الذي ذكره فالصواب ان يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما في الاقتراني الحملي والمذكور
واما بالاستلزام صريحا كما في الاستثنائي المتصل او غير صريح كما في الاستثنائي المنفصل واما
الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال فتامل **قوله** لكن لان الاوسط اما محمول
الصغرى وموضوع الكبرى اراد بالمحمول والموضوع ههنا المحكوم به وعليه ليتناول الكلام للاقترانيات
الحملية والشرطية **قوله** لان نتيجة شرطية هذا الحسب الاعلى وقد يقال لما كانت بعض الشرطية اكثر جزاء
من الحملية نسب القياس اليها **قوله** والقياس باعتبار مادته العربية جعل التقسيم باعتبار المادة هنا
خمسة او اربعة راجعا الى القياس مطلقا لا الى التقسيم الاول منه كما يتبادر من عبارة المتن وذلك بحيث
في قسمة معا فكان الاولى بالمصنف ان يؤخره عنهما **قوله** او تاثيرا وهو التصديق او التخييل فانه تاثير
في النفس عن التصديق يقوم مقامه في افادة القبض والبسط والاقدام والاحجام وهو يقتضي مادة
وصورة وصف مادة البرهان بكونها يقينية لان مقدماته يجب كونها باسرها قضايا قطعية يقينية
سواء كانت ضرورية او مكتسبة واما وصف صورته بالبديهية فمعناه ان تكون صورته منتجة للانتاج
قطعية الاستلزام فالصورة بعينها لا توصف بالقطع والظن لانهما من اوصاف الاحكام والصورة
القياسية ليست حكما وقس على ما ذكرنا وصف سائر الصور بكونها مسلمة وظنية ومشهورة ومخيلة
فان هذه اوصاف للاحكام دون الصور في انفسها **قوله** وغايته ان ينتج يقينا فالمستعمل للقياس

الى ما طالت للقضيتين اما متعنتا واما للمسترشدين لذلك **قوله** وهو مسلم مادة وصورة مادة الجدل
اما مسلمة فيما بين الجمهور وهي المشهورات العامة واما مسلمة فيما بين طائفة مخصوصة كالفقهاء مثلا وهي
المشهورات الخاصة واما مسلمة فيما بين المتجادلين وهي المسماة بالمسلمات وصورته يجب ان يكون مسلمة
الاستلزام والانتاج سواء كانت منتجة في نفس الامر اولا ولذلك يستعمل في الجدل قياسات عقيمة اذا سلم
انتاجها ويستعمل فيه ايضا الاستقراء والتمثيل اذا سلم كونه مفيدا لليقين وغاية الجدل الزام الخصم
او دفع الزامه حفظا لقواعد الدين عن ان يتكلم فيها شبه المبتدعين او هدما لعقائد المبطلين كيلا
يروجوها ويسلسل السفسطة والمسلمات ليست بمشهورة اي المسلمات من حيث هي وقد يقيدها بعدم الشهرة
لان المشهورة منها مادة للجدل لا للخطابة والمشهورات في بادي الرأي هي التي يتخايل منها انها مشهورة
فاذا تؤمل فيها ظهر انها ليست كذلك مثاله قولهم انصر اخاك ظالما او مظلوما فان المشهور الحقيقي هو
قولهم لا تنصر الظالم وان كان اخا وقد يؤول بنصرة الاخ الظالم منعه من الظلم والخطابة ظنية المادة
فان المسلمات ليست بمشهورة والمشهورات في بادي الرأي مما يظن بها ايضا وظنية الصورة اي ظنية
الانتاج فيستعمل فيها كثيرا الاستقراءات الناقصة والتمثيلات ويستعمل فيها الاقيسة القطعية الاستلزام
وغاية الخطابة اقناع المسترشدين القاصرين عن درك البرهان وارشادهم الى ما يصلحهم في معاشهم
ومعادهم وهذه الثلثة اعني البرهان والجدل والخطابة هي المعتبرة من اقسام الصناعات والمشار اليها
بقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن واما المغالطة فيحترز عنها
مقصد الشعر والقياسات الشعرية مما لا ينبغي للنبي وان كانت مفيدة للترغيبات والتنفيرات المطلوبة
من الجمهور لان مدار الشعر والتخييل على الكذب ولذلك قيل احسن الشعر اكذبه والمعتبر في مقدمات
الشعر كونها مخيلة سواء كانت مصدقا بها اما صادقة او كاذبة او كانت غير مصدق بها فيكون
ح قضايا بالقوة ويكفي في صورة الشعر التخييل بالسجع سواء كانت قطعية الاستلزام اولا واعلم
ان الناس للتخييل اطوع منهم للتصديق ولذلك ترى الاشعار يتسخى بها البخلاء ويتشجع بها
الجبناء خصوصا اذا كانت موزونة معشرة بعبارات احلى ومروية بنغمات رخيمة وان القياس
الشعري يعقد قبضا كانه افعى محبوبك فيقصد وبسطا كانه اقبل محبوبك بدر وحسنا كالقمر
الخمر ياقوتة سيالة وزجاجها لؤلؤة العسل مرة مقيئة وهذه كلها صغريات حذفت كبرياتها

للعلم بها ووجه الضبط في انحصار الصناعات في الخمس ان يقال الموصل الى التصديق اما ان يوقع ظنا او جزما
فالاول هو الخطابة والثاني ان اوقع جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم
فالجدل والا فالمغالطة واما الشعر فليس موصلا الى التصديق بل الى التخييل الجاري مجراه في افادة ما ذكر
فالحق **قوله** واما باعتبار مادته الصنعة اي المقدمات فاصل المقدمات باعتبار التصديق والتخييل اربعة
اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمسلمات التي هي مادة البرهان و
الجدل وقد يقال لما جعل المسلمات ايضا مثله لمادتها قسما واحدا ههنا فليجعل في المادة العقلية ايضا
قسما واحدا بعد اللحوم في النتيجة لا يقال الجزم في النتيجة يقع بسبب نفسي وغيره لانا نقول كذلك الجزم
في المقدمات المسلمة بسبب التسليم فالفرق تحكم **قوله** الاستقراء هو حكم لانه في الاستقراء من حيث الكلي جزئيات
ثم اجراء حكم واحد على تلك الجزئيات ليتعدى ذلك الحكم الى ذلك الكلي فان كان ذلك الحكم قطعيا بان يحصل
تتبع جزئيات كان ذلك الاستقراء تاما قياسا مقسما فان كان ثبوت ذلك الحكم لتلك الجزئيات
قطعيا افاد الجزم بالقضية الكلية ولو كان ظنيا افاد الظن وان كان الحكم ادعائيا بان
يكون هناك جزئي آخر لم يذكر ولم يستقرأ حاله لكنه ان يحسب الظان جزئيا ما ذكر فقط افاد ظنا
بالقضية الكلية لان العقل يلحق بالاعم الاغلب في غالب الظن ولم يعد يقينا لجواز التخلف كما في التمساح
والتعقل عبارة عن ادراك الشيء من حيث هو سواء كان مع غيره لتجرد المادة اي ادراك الطبيعة المجردة عن
العواشي الغريبة والاعراض المادية المدرك اما جزئي مادي او غير جزئي مادي والاول اما ان يكون محسوسا
باحدى الحواس الظاهرة او غير محسوس بها والجزئي المادي المحسوس اما ان يكون ادراكه موقوفا على
حضور المادة فادراكه الاحساس او لا فادراكه التخيل وادراك غير المحسوس هو التوهم واما غير
الجزئي المادي فاما ان لا يكون جزئيا او غير مادي واما ما كان فادراكه التعقل والمراد بالعواشي الغريبة
العوارض الخارجية التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع الى غير ذلك
فان الصور المشتملة على هذه العوارض المخصوصة لا تكون كلية ولا مرتسمة في القوة العاقلة لانها
منقسمة فاذا انقسم محلها انقسم الحال فيه فالمادة المشخصة والامور المشخصة الحالة فيها والمركبة منها
لا يكون ادراكها تعقلا والامور المجردة عن المادة المشخصة وعوارضها المذكورة يكون معقولة
فادراك المادة الكلية وعوارضها الكلية والمجردة عنها بالكلية والمتعلق بها بالتاثير والتدبير

يكون تعقلا

يكون معقولا فانه ادراك للطبيعة المجردة عن الغواشي الغريبة اعني الاعراض المادية المذكورة **قوله**
مقارنة الصورة الاعراض احتراز عن المقارنة من حيث التدبير والتصرف فان هذه المقارنة لا تنافي
التجرد كما في النفس الناطقة **قوله** لما عرفت ان المادة وما قارنها من المادة ما منقسمة اي في الوجود الخارجي
الى اجزاء متباينة في الوضع والسؤال بان النقطة مادية مع انها لا تنقسم الى اجزاء كذلك مدفوع بما سيذكر
من انا قد بينا ان القوة العاقلة لا يجوز ان يكون عرضا وقد تقدم في مباحث تجرد النفس الناطقة المنافية
في حلول الصورة العقلية في العاقلة وفي ان ذلك الحلول من حيث ذات المحل لا من حيث لحوق طبيعة اخرى به
واما الانقسام الى الاجزاء المتباينة وكونه مستترا بالاتصاف المنقسم بالوحدة والنقطة اللذين هما
من صفات المادة فلازم لئلا يكون ذلك المنقسم مجردا عنها كما قررناه هناك بعد ما عرفت هناك انه غير تام
وما ذكر هاهنا من ان الانقسام الى الاجزاء المتباينة يستلزم كون المنقسم ذا وضع وذا مقدار يعني به
موضع تامل وعلى تقدير صحته كانت المقدمة القائلة بكون تلك الاجزاء متباينة في الجمع
مستدركة في البيان هاهنا وان اكتفى بان المحل لما كان منقسما الى اجزاء متباينة بالوضع كان الحال فيها
كذلك فيكون ذا وضع ورد عليه ما مر من ان عروض الوضع للحال بتبعية المحل لا ينافي تجرده عنه في
نفسه **قوله** ويمكن للشيء من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل في استحالته اما للتسلسل واما لانتهائه
احاطة النفس على اللامتناهي دفعة **قوله** وهو ان تعقل الصورة العقلية بشيء ذي وضع قد تقدم
في مباحث تجرد الناطقة مع ما يرد عليه وقد اشرنا اليه **قوله** فلان كل مجرد يكون بريئا عن
السوابق المادية اراد بالسوابق المادية والعلائق الغريبة العوارض الخارجية اللاحقة بالنسبة المادة
في الوجود الخارجي المقتضية للانقسام الى الاجزاء المتباينة في الوضع فانها المانعة عن التعقل كما
فاذا كان الشيء مجردا عنها لم يكن فيه مانع من كونه معقولا بل يكون في نفسه صالحا لان يعقل من غير ان يعمل
به عمل يجعله صالحا لذلك فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة فان جميع الصور والنقوش
ولو كانت مجردة عن علائق المادة صالحة في نفسها لكونها معقولة لكنها لا تعقلها الا انتزاعها بالعلائق
المادية لمعينا عن ادراكها وقد يقال انحصار المانع من التعقل في تلك العوارض ممنوع لم لا يجوز ان يكون
خصوصية ذات المجرد مانعة ايضا كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون معقولا لغيره فجاز ان يكون
يكون بعض المجردات يمتنع معقوليته مطلقا **قوله** فيعقله يمتنع ان يشك في صحة الحكم عليه بالوجوب

ايضاح

النفس الناطقة ...

والوجه يعني انا لا ندعي ههنا ان كل معقولين فانه يصح ان يكون معقولا مع جميع ما عداه ليتوجه علينا انه غير
مبرهن بل يكفينا لاثبات كون كل مجرد عاقلا في الجملة ان كل ما يصح تعقله فانه لا ينفك عن صحة تعقل الامر
العام معه وقد قام البرهان عليه كما ذكره والمناقشة فيه تجري مجرى الكلام في اثبات ان كل مجرد فانه
يصح ان يعقل كل الاشياء يحتاج الى برهان آخر قوله اما القصوى فقط وذلك لان الشيء اذا كان معقولا
مع غيره كانا معا حاصلين في القوة العاقلة فيكون مقارنا له مقارنة احد الحالين للآخر قوله لان صحة
المقارنة المطلقة المقارنة بينهما كما ستأتيهم في اقسام ثلثة والملاحظ منها قسم واحد منها اعني
مقارنة المجرد للمعقول الآخر مقارنة احد الحالين لصاحبه وحينئذ يصح منها صحة المقارنة المطلقة المشتركة
بين اقسامها فصحة المقارنة المطلقة لا تتوقف على هذه المقارنة الخاصة ولا على صحتها لما ذكره من لزوم
الدور وفيه عليه بل يقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة داخلة لها
وهو مم قوله فان صحة المقارنة المطلقة غير موقوفة على المقارنة في العقل فاذا وجد له وكيف
لان اللازم من المقارنة في العقل صحة المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فاذا لم يصح لذات المجرد
المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فقط لا لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة الخاصة
بل لان ذات المجرد لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية فاذا وجد المجرد
في الخارج امتنعت المقارنة المطلقة لانتفاء شرطها الذي هو الوجود الذهني وتوضيحه ان هذه
المجرد لما تحقق في الذهن والخارج الا ان وجوديهما متباينان فجاز ان يكون الوجود الذهني
شرطا للمقارنة او الوجود الخارجي مانعا لها وعلى التقديرين لم يصح منها المقارنة اذا كان المجرد
موجودا في الخارج قائما بذاته ولذا جاز ان يجعل اشتراط المقارنة اعني حلول المجرد في غيره وحلولهما
في ثالث مع صحة المقارنة التي هي عين حلول الغير في المجرد كما اعترف به جاز ايضا ان لا يصح المقارنة العقلية وجودها
مع امتناع الآخرين فلا استحالة هذا وقد قيل ان ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة
العقلية يدل بعينه على امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين
اما فساد ذلك الدليل او بطلان هذه المقدمة واجيب عنه بان توقف صحة مطلق المقارنة على هذه المقارنة
الخاصة لا لذاتها بل للعارض وهو كون احد المتقارنين موجودا قائما بذاته فلا يتجه التوقف فلا دور
وهو مردود لجريانه ههنا كذا فيقال توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في العقل ليس لذاتها بل

لعارض وهو لكل واحد من المتقارنين موجود وهي قائم بغيره فلا يتحد جملة الوجود فلا دور **قوله** لا يتصف بالفعل لذلك الغير الا بمقارنة ذلك الغير في الموجود المجرد القائم بالذات يعني مقارنة ذلك الغير المجرد مقارنة الحال للمحل وانما اعتبر في المجرد كونه موجودا اي ذا وجود قائما بذاته لان الصور المجردة القائمة بالاجسام والاعراض القائمة بالاعيان لا يصلح لان يكون عاقلة لما نبهت عليه من ان العاقل لا بد ان يكون قائما بذاته
قوله لان يعقله لذلك الغير يستلزم هذا الاستلزام هذه من الاحكام البديهية ومع ذلك فقد اعترض عليه بجواز ان يكون خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع ان يعقل انه يعقلها والتسلسل على ما لحق الا انه من نوعه لا بعدد فكلما نقضنا **قوله** وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فيه شبهة وقد بعد من صحة الامكان يستدعي الامكان لان الممكن لشيء لازم لذاته من حيث هو ولا يجوز ان يحصل له بعد ما لم يكن واذا صح امكان شيء كان امكانه حاصلا له لو لم يكن حاصلا لم يكن صحيحا **قوله** فيصح ان يكون يعقله هو حصول الشيء بعينه فيصل عليه ان هذا القدر من الدليل كاف في اثبات المطلب الذي ذكره اعني كون كل مجرد عاقلا اي بالجملة فيقال كل مجرد حاصل الشيء فيكون عاقلا الشيء فيكون عاقلا اي بالجملة وليس فيه له لا بد ان يثبت اولا ان كل مجرد يمكن ان يعقل ذاته ثم يثبت ان العقلة لذاته اما بحصول ذاته او بحصول مثاله ويبطل الثاني ليتعين الاول فيلزم كونه متعقلا لذاته دائما **قوله** لكن يتوقع به اكثر الشبهات اشار بذلك الى ان كثيرا منها وارد على ما قدره ايضا كما عرفته والالتفات والالهام اي في الاثار لكونها مستندة الى المؤثر الذي هو الجسم مطلقا لكنه مختلفة الاثار فيها امور متخالفة هي المبادي لتلك الاثار المختلفة فتلك الامور المؤثرة يسمى قوى سواء كانت جواهر كالصور النوعية العنصرية او اعراضا كالحرارة والبرودة ثم ان القوة بحسب الاصطلاح يتناول القوى الفعلية والانفعالية اعني التي تهيئ محالها نحو الفعل او الانفعال كما مر فلذلك لهذا اي يعرفها بالمبدأ الشامل للفعل والانفعال وانما اعتبروا حيثية الاحدية تنبيها على ان الاثر والمتغير لا يجب ان يكون مغايرا بالذات بل قد يكون مغايرا بالاعتبار كما في معالجة الطبيب نفسه ان طبعه في الامراض النفسية فالتغاير بينهما اعتباري لان الطبيب من حيث هو معالج للقواعد الطبية مبدأ للتغيير فانه من حيث هو مريض معلوله لكن من حيث انه معالج اشارة الى ان لحيثية الاحدية كما ذكرنا لا الى كونه معالجا بالفعل لانه مانع عن التاثير فلا يكون جزءا من العلة المؤثرة ولا شرطا لتاثيرها وانما اعتبرنا الامراض النفسية ليكون المعالج والمعالج متحدين بالذات متغايرين بالاعتبار

واما في الامراض البدنية فالمعالج هو النفس الناطقة والمعالج البدن وهما متغايران بالذات فان قلت
هل يطلق القوة المؤثرة على القوة الانفعالية قلت قد صرح بذلك بعضهم ودل على انهم اطلقوا واما التاثير
ههنا فيعم مطلقا سواء كان تاثيرا او تاثرا واعلم ان لفظ القوة وضعت اولا للمعنى الذي يحكى
به الحيوان من ان يزاول الافعال الشاقة من باب الحركات ثم نقل الى هذا المعنى المسمى بالقوة مبداء ولازما اما
المبداء فهو القدرة اي كون الحيوان بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك واما اللازم فهو ان لا ينفعل
بسهولة ولا الضعف فان مزاول الحركات الشاقة يعرض ذلك عن ايامها فلا جرم كان اللاانفعال
دليلا على الشدة فنقلوا اسم القوة الى ذلك المبداء اي القدرة والى ذلك اللازم اي اللاانفعال ثم
ان القدرة وصفا كالجنس وهو الصفة المؤثرة ولازما هو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل و
ان لا يفعل كان صدور الفعل منه بالامكان فكان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة
من القدرة الى جنسها اي الوصف المؤثر في غيره والى لازمها اي الامكان ومن ثم قالوا للانفعال انه
اشد بالقوة وسموا الحصول بالفعل وان كان الحصول انفعالا لان القوة بالمعنى الاول كانت متعلقة
بالفعل فلما سمي الامكان قوة سموا ما يقابل الامكان اي الحصول والوجود فعلا ثم ان المهندسين
لما وجدوا بعض الخطوط صالحا لان يكون ضلعا لمربع مخصوص وبعضها غير صالح له سموا ذلك
المربع قوة الخط الذي يصلح ان يكون ضلعا له فالقوة بالمعنى الاول يقابلها الضعف وبالثاني العجز وبالثالث
سهولة الانفعال وبالرابع عدم اثباته وبالخامس القدرة وبالسادس عدم كون الخط كذلك والقوة
بمعنى الامكان المقارن للعدم يقابل الفعل مقابل العدم والملكة وهو بمعنى غير الانفعال احد نوعي
الكيفية الاستعدادية والقوة بمعنى القدرة او القدرة من انواع القوة بمعنى الصفة المؤثرة قال الكاتبي
القوة بمعنى الصفة المؤثرة عرفها الشيخ بانها مبداء التغير في آخر من حيث هو آخر وهذا الكلام منه يدل
اطلاق التاثير على المعنى الشامل للتاثير والعقول كما تقدم وانما نقلنا هذه المباحث المتعلقة بلفظ
القوة تنبيها للمتعلم على معانيها المختلفة لئلا يزول قدمه في موارد استعمالاتها قوله والصفة
المؤثرة اما ان يكون لها هذه قسمة لما هو كالجنس للقدرة الى اقسامه الاربعة الدائرة على النفي والاثبات
فلا يخرج عنها لكن انحصار القوة ان غيره الى ان يكون مبداء الفعل واحدا في النفس الحكمية محال ادلة عليه
وكذا الحال في سائر الاقسام وللمعلم نبه على ما وجدوه ولم يدعوا في ذلك حصرا عقليا كما في الحصر

العناصر على ما مر قوله واكن الاولى هو الطبيعة هذا اذا كان ذلك المعنى صورة جوهرية فان القوى العرضية
لا يسمى عندهم طبيعة الا مجازا قوله فيكون باثر التابع له من جنس تأثير الكيفيات الاربع وما ناثرها اما هو
في مجانسها فان اثر الحرارة مثلا هو الحرارة وتأثير المزاج فيما يجانسه وتأثير القدرة فيما لا يجانسها
اعني الفعل فهما متغايران وقد يقال الحق ان يكون لنوع واحد باعتبار اختلافه بنوايع متنوعة
متغايرة النوايع لا يستلزم تعدد المتنوع قوله فان القادر هو الذي للقادر يعني اجل لا ينافي
لزوم الفعل ووجوده عنه وهو الذي ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل كما سنتأ والموجب ما
يلزمه الفعل بلا مشيئة قوله بالاشتراك اللفظي وذلك لان القدرة على القيام مثلا مخصوصة وكذا
القدرة على القعود به مخصوصة فاطلاق لفظ القدرة عليهما يكون بالاشتراك اللفظي وقد يجاب لان
ماهية القدرتين المخصوصتين مشتركان في مفهوم واحد هو المسمى بالقدرة كما ان العلل التامة مع كونها
مخصوصة متشاركة في مفهوم واحد مسمى بالعلة التامة وليس هذا اشتراكا في ذات القدرة بين المقدورين
كما في المشترك اللفظي فتامل ⁖ والاولى ان يقال موافقة المصنف للفرق بين الجمهور يستوي القدرة
الواحدة المتعلقة عندهم بسلامة الالات الى افعال متضادة قوله والتكليف بغير المقدور غير واقع
اتفاقا لما ذكر من الدليل السمعي وان كان جائز الوقوع عند بعضهم قوله احسن على الاول من الاجوبة
الثلثة ذكرها المصنف نقد المحصل قوله على معنى انه مامور بان يؤمن حال القدرة لا قبلها حاصله
انه مامور ومكلف في الحال اي في حال الكفر بان يؤمن في ثاني الحال فالحال ظرف للتكليف لا للمكلف به
فان قلت يلزم ح ان يكون في حال كونه مكلفا بالايمان غير قادر عليه وذلك تكليف بالا يطاق
اي لو كان مكلفا بايقاع الايمان في الحال وليس كذلك بل هو كما ذكرنا مكلف في الحال الذي هو حال
عدم القدرة بايقاع الايمان في ثاني الحال الذي هو حال عدم القدرة بايقاع الايمان في ثاني الحال الذي
هو حال القدرة فلا يكون من التكليف بغير المقدور في شيء لا يقال ان استمرار الكفر في ثاني الحال
فلا قدرة فيه على الايمان وان قدر على الايمان لم يكن مكلفا به لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل
فينافي التكليف والقدرة التي هي شرطه لانا نقول ان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور
واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا اعلم
ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان يحصل آخرا لا بذلك التحصيل وح جاز ان يستمر التكليف

حال القدرة نعم يتجه ان التكليف للابتلاء ولا يتصور الابتلاء في زمان وجود الفعل وما قررناه يندفع
تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ التكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان
ومع الفعل لا عصيان ايضا وذلك لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة ولا محذور فيه كما قررنا
قوله والحاجة الى القدرة وحدها يعني ان ما زعمتم من ان لازم القدرة اعني كونها محتاجا اليها في ان يدخل
الفعل من العدم الى الوجود ينافي كون القدرة مع الفعل اذ لا حاجة للفعل الى القدرة حال حدوثه
ثم ان حاجة الفعل حال حدوثه الى القدرة متحققة لان ذلك الحدوث انما هو بالقدرة المقارنة له في
الوجود وما يتوهم من انه يلزم ح احداث الحادث وايجاد الموجود فجوابه ان اللازم احداث الحادث بهذا
او لا احداث الحادث بذلك الاحداث كما ذكرناه في تحصيل الحاصل **قوله** وعلى انا لو سلمنا ندعي ان
قدرة العبد حادثة حال حدوث الفعل مقارنة له لا ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل ليرد علينا
حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم كما زعمتم بل قدرة الله تعالى قديمة ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال
الصادرة عنها **قوله** بان القدرة عرض نقض هذا الدليل بقدرة الله تعالى وما يقال من ان العرض لا يطلق
على صفاته تعالى ولان صفاته تعالى ليست مغايرة لذاته تعالى فمما لا يجدي نفعا لان الكلام في المعنى لا في اطلاق الالفاظ
قوله لانه لو وقع بهما هذا ما عولوا عليه في امتناع اجتماع علتين تامتين على معلول واحد شخصي وانما تتم هنا
لو كانت كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من يرى ان القدرة قد تكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع
قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما معا كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز
اجتماع مؤثرتين ولا كاسبتين **قوله** ولكن لا يمكن وقوعه بهما لو يراد انه لو وقع بهما معا على
سبيل الاجتماع لا وقوعه بكل منهما بدلا عن الاخر لانا نعلم بالضرورة قدرة شخصين على تحريك جسم معين
حركة معينة شخصية على سبيل البدل **قوله** بعد ذلك الدليل وذلك لان مداره على تعدد القدرة
وكون كل منهما مؤثرة سواء تعدد القادر ام لا واذا امتنع اجتماع قدرتين لقادر واحد على مقدور
واحد امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور اخر والا لكان ح القدرتين
المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك المقدورين فيلزم وجود المقدور مع تعدد القدرة عليه من
شخص واحد وحاصل الرد ان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي
وان لم يجز وقوعه بهما معا على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال لو جاز تعلق قدرتين متماثلتين

من قادر واحد او من قادرين بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان
مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد
تكلم بعض الشارحين لانا نقول انما جاز وقوعه باحدهما وحدها في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها
وذلك على سبيل البدل دون الاجتماع قوله والعجز عرض الخ بيان معاني العجز بين الامور زمانه صحيح
حال العجز انه يمكن ان يقال والجواز ان يكون ذلك المخصص المسمى بالعجز من الامور المتحققة حال القدرة بمعنى
ان يكون امرا موجودا غير متحقق في الجسم حال القدرة فيكون ضدا لها وهو المط قوله بحيث يتعسر انه
عاجز فكونه عاجزا امر عاجزيته حال دالة على العجز دلالة العالمية على العلم قوله والخلق ملكة الكيفية
النفسانية اذا لم تكن راسخة وصدر بها عن النفس فعل بلا فكر وروية لم تسم خلقا واذا كانت راسخة
فان لم تكن مبدءا لصدور الصدور فعل عنها كالملكة العلمية الاعتقادية مثلا لم تكن خلقا ايضا
وكذا ان كانت مبدءا لصدور الافعال عنها بروية وتامل ولذا اضيف فيها القيد المذكور في تسميتها
خلقا كما في من يكتب شعرا بروية في حرف حرف وفي من يعزف الطنبور من غير ان يتفكر في نقرة نقرة واعلم
ان العلوم المتعلقة بكيفية الاعمال كالطب مثلا تكون مبدءا لصدور تلك الاعمال عن النفس لا بسهولة فلا
تسمى خلقا ولو كانت راسخة فاذا حصل للنفس ملكة اي تسهل بها على النفس تلك الاعمال بلا روية وفكر
كانت تلك الملكة خلقا واذا عرفت ما فصلنا ظهر لك بطلان ما قيل من ان التعريف المذكور يستلزم ان
يكون جميع الصناعات العلمية كالنجارة وغيرها خلقا وليس كذلك فان علم الطب والشعر وغيرهما لا يقال انه خلق
قوله لان القدرة هذا اذا فسرت القدرة بالقوة العضلية واما ان فسرت بالقوة المستجمعة لما يعتبر
في التاثير فالفرق انها مقارنة للفعل دون الخلق قوله واعلم ان ما ذكره يشعر وذلك لان كون الشيء
صالحا لان يقع به الضدان متساوي النسبة اليهما وكونه غير صالح لذلك ايضا فانهما متنافيتان لا يصدقان
على ذات واحد من جهة واحدة فيحتاج الى تغاير القدرة والخلق اما ذاتا او اعتبارا واما تضادهما
وامتناع اجتماعهما في محل فلا كيف والظ اجتماعهما في محل واحد بالقياس الى فعل واحد وما يتوهم
من انه يشكل التعريف المذكور بالارادة لانه تنافي اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين
الوجه بين اللازمين لا يستلزم ان ذلك معنى التضاد لم يقال اللازم الملكة فيلزم تغاير
الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل واحد ولا صدق واحد منهما على الاخر والمعتبر امتناع الاجتماع

هو ثاني اللوازم الاتصالية وهذه نكتة سرية قد غفل عنها اقوام فضلوا واضلوا وكذا كون
العقل بحيث يكون مكلفا وكون الخلق على خلاف ذلك يدل على تغايرهما دون تضادهما فعلم انه اطلق
التضاد على التغاير في المفهوم والصدق اطلاق الخاص على العام ويؤيده قول الامام في الملخص
الذي هو شرط الخلق واصل القدرة وقوله وليس الخلق العقل واعلم ان الخلق في عبارة المتن مرفوع بانه
فاعل تضاد والمفعول محذوف اي تضاد الخلق القدرة وان العقل فيها منصوب معطوف على ذلك
المفعول المحذوف وانما تعرضوا لمغايرة الخلق للعقل بناء على ان اكثر الاخلاق تحصل بمزاولة الافعال
تحصيلها باضافتهما الى كمال وخير وشر وآفة تختلف اي تختلف هذه الامور المذكورة اعني الكمال
والخير والشر والآفة بالقياس الى المدركين وهو المراد بما ذكره الشيخ من اختلاف الاضافة **قوله** واللذة
لا تهوى فان الشيء قد يتصور وان كان فلا يلتذ به وتصورها وحصول ما يناسبها عنده بل الذي في
ذلك من سلبها الشفا فان قلت قد يلتذ الشيء بتخيل جماع حسناء وتخيل سرور من غوث قلت
ههنا اللذة وليس قلت هناك تخيل اللذة بتخيل نيل وقد يتوهم الان دوام ذلك التخيل بتوابعه
الالتذاذ كما نص عليه الامام نقلا عن الشيخ عنه **قوله** والنيل لا يدل عليه يعني لم يرد لانه النيل على الادراك
بالالتزام وهي مهجورة في التعريف لا يقال قد فسر النيل بالوجدان والوجدان نوع اضافي للادراك
فيكون دالا عليه بالتضمن كذلك لانه الاحساس الشاملة على الاحساس التي فوقها وهي معتبرة قطعا لانا نقول
المراد بالوجدان المذكور ههنا هو الاصابة والوصول لا الادراك الباطني كما في البعض ما اخر انه
قوله وعدم الالم اي عدم الادراك الذي هو اعم لان تقييد الالم في التعريف اولى واوجب فان قيل
قد يتحقق النيل بلا ادراك كما اذا مرت به محبوبة وكان مشغولا فلم يره فلا يكون الادراك اعم منه قلت
ما نال هو حينئذ في هذه الصورة بل الحسن بالة لا انقال نيله المحبوب يقتضي اصابته اياه ووصوله اليه
ولو كان مشتملا للادراكه به لكنهما لا يتصادقان قطعا فلا عموم بينهما اصلا لانا نقول العموم بحسب الوجود
ومعناه انه كلما حصل نيل شيء حصل ادراكه وليس كلما حصل ادراك شيء حصل نيله **قوله** بلا ادراك
وصول الملذ الى الملتذ فلا بد مع ذلك من نيل ذلك الوصول وانما لم يوضح لظهوره فان نيل الشيء
ونيل الوصول اليه بخلاف ادراك الشيء وادراك الوصول اليه فتغاير لفظ الوصول في التعريف لما
يظهر في الادراك دون النيل **قوله** والكمال والخير ههنا الا انه بالكمال والخير ههنا ما هو كمال وخير مطلقا

اي بالقياس الى كل شيء فلا يختلف بالاضافة بل نعني بهما ما يختلف بالاضافة الى الغير والكمال يطلق
بازاء على ما هو حاصل للشيء بالفعل سواء كان مناسبا له لايقا به اولا ويطلق اخرى على الصفة بالكمالية
والملايمة وهو المراد ههنا **قوله** واحترز لافادة اي لافادة تخصيصا للمعنى المراد بالكمال حال الكمال
قد يكون موثرا عند الشخص وقد لا يكون كذلك واما الموثر عنده فلا بد ان يكون كمالا له بوجه ما في اعتقاده
تخصيص بالوجه الذي اي الالتذاذ به يخص بادراكه من ذلك الوجه دون ادراكه بوجه اخر **قوله** تمهيد
اللذة قيل اي دليل قائم على ان الحالة المدرك وجودها بالوجدان المسماة باللذة جمعها في بعض الالام
ما ذكر بعمومه ولم لا يجوز ان يكون كذلك امرا مساويا لجمعها **قوله** ويقابلها بهذه الالم هي على ما ذكر
سابقا ادراك ونيل لوصول ما هو افة وشر عند المدرك من حيث هو كذلك فالافة هي النقصان
المقابل للكمال وان سهو ما لا يكون موثرا **قوله** وقال محمد بن زكريا الطبيب زعم الطبيب الرازي
ان اللذة هي العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وبعبارة اخرى هي الخروج عن الحالة الغير الطبيعية الى
الحالة الطبيعية فالقول بان اللذة عنده خروج عن الحالة الطبيعية ليس بشيء بل ذلك هو الالم او سببه
واللذة عنده زوال الالم الذي هو خروج كما هو المشهور عنه فلذة الاكل مع زوال الم الجوع ولذة
الجماع زوال الالم دغدغة المني لاوعيته وهكذا القياس قال الرازي لما الامور المسمى لا نشعر بها
فاذا حصل زوال حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية شعرنا بها فقد قارن ادراك الحالة الطبيعية ذلك الزوال
الذي هو اللذة فظنوا ان ادراك الحالة الطبيعية اي الملايمة هو اللذة فقد اخذوا ما بالعرض مكان ما بالذات
قال الامام في الملخص ليس اللذة لا تتم الا بالادراك والادراك الحسي سيما اللمسي انما يحصل بالانفعال
عن الضد فاذا استمرت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلم يحصل اللذة فلما لم يحصل اللذة
المحسة الا عند تبدل الحال الغير الطبيعي ظن الطبيب الرازي ان اللذة نفسها هي ذلك الانفعال و
الخروج عن تلك الحالة الغير الطبيعية فقد اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهو ظن فاسد فان الانسان
قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن وبالوقوف على مسئلة علمية وبوصول مال اليه من غير ان يخطر بباله هذه
الاشياء قبل وصولها اليه حتى يكون له حالة غير طبيعية وشوق الى تلك الاشياء فيزول بوجدانها
ذلك الشوق اليها وربما لم يكن له شعور بتلك الامور والما بفقدانها فاذا حصلت له هذه المعاني
حصل له كلها بها في ضمنها فيزول عنه الم الشوق مع وجه فيكون ملتذا بها **قوله** وقد يستند الالم

وذهب في الشفاء الى ان السبب الذاتي للوجع هو تفرق الاتصال فقط فالحرارة انما توجع لتفريقها الاتصال
والبرودة توجع لانها ما تتكثف وتجمع توجب التفرق ايضا لان الاجزاء تنجذب بعضها من جانب الى او تفرق
الاتصال اما عما انجذبت عنها وكذا السوداء الشديد توجع لشدة جمعه والساخن الشديد يوجع لتفريقه
والحرارة والحموضة توجعان لفرط التفريق والعفوصة لفرط القبض فيتبعه التفريق والرياح
الحادة والاصوات القوية تفرق فان تعسف وذهب الرئيس الى ان السبب الذاتي للالم هو تفرق الاتصال
او سوء المزاج المختلف اما بالذات كالحار والبارد واما بالعرض كاليابس فانه يشتد تقشفه
فيفرق الاتصال واما الرطب فلما يؤلم لا بالذات ولا بالعرض واختار الامام ان السبب الذاتي
للالم هو سوء المزاج المختلف فقط والتفرق كون يكون الاتصال سببا بوجوه منها ما ذكر في الكتاب
واجيب عنه ان الالم قد يتخلف عن تفرق الاتصال فان من قطع بسكين حاد في الغاية لم يحس بالالم
الا بعد زمان حتى يتفاقم سوء المزاج ثم يألم فلا يكون التفرق سببا ذاتيا له والالم يتخلف
عنه ومنها ان اعضاء الحيوان توجب تفرق اجزائها بالاولا الاحساس بالالم اصلا وقد يجاب عنها
بان الالم ما السبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فجاز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف
عنه المسبب بفقدانه على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالاغتذاء وان كان متكثرا لكنه متصغر مستمر
فلا يحس بصغره واستمراره **قوله** لان الادراك المحض كما ان للقوى الحسية كمالات هو تلتذ عندها
بنيلها وادراكها من جنسها الحسية فيلتذ بها كذلك للقوة العاقلة كمالات هو تلتذ عندها بنيلها و
بدركها من جنسه العقلية فيكون ملتذا بها والمقصود هاهنا ان يقول للذائقة كمال هو تكيفها بكيفية الحلاوة
مثلا وللباصرة كمال هو مشاهدتها الالوان الحسنة والاشكال الجميلة وللسامعة كمال هو
استماعها للاصوات الحسنة والنغمات المناسبة وللشامة كمال هو ادراكها للكيفيات المناسبة
ولمسها للسطوح اللينة الناعمة وللقوى الحسية الباطنة كمال كتصور غلبة ما وتصور مضرة
حلت بعدو عليه كالتكيف لصورة شيء يرجوه او تصور شيء يذكره فيذكره
فهذه القوى اذا نالت كمالاتها وادركتها من حيث انها مؤثرة عندها التذت بها وللقوة العاقلة
ايضا كمال هو ان يتمثل فيها بقدر استطاعتها جلية المبدأ الحق الاول بقدر ما يمكن وتنزه صفاته
الذاتية والفعلية ويتمثل فيها ايضا نظام الوجود على ما هو عليه تصورا وتصديقا

على الوجه اليقيني المبرأ عن شوائب الظنون والاوهام وللنفس الناطقة كمال آخر وهو ان تتحلى
بالحلى الفاضلة المستفادة من الاعمال الصالحة فاذا حصلت لها هذه الكمالات العلمية والعملية
وادركتها من حيث انها كمالاتها وموجبة عندها اللذة بها لا محالة ثم نقول لا شك ان الكمال الذي
كان اقوى واحصل وكان ادراكه اتم واكمل كانت اللذة به اعظم واجل والله يعلم انه لا نسبة لكمال القوى
العاقلة وادراكها الى كمالات القوى الحسية وادراكها فلا جرم كانت اللذات العقلية اعظم بكثير من اللذة
الحسية لذلك ترى الذين اذا نالوا حظا منها يستحقرون طيبات الحيوة الدنيا ويعرضون بالكلية
المباهاة مع العلوم ولا تصدنك عن هذا التحقيق طائفة منهم الى شيء من شهواتها فان ذلك منهم ليس من حيث
انها لذات حسية مرغوبة بل من حيث انها ما تعيش الهم ووسائل الى تلك اللذات العظمى وذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء وقس على ما ذكرنا حال الالم قوله فقيل انها من العلم بالمعنى الاعم ذهب ابو
الهذيل العلاف والنظام والجاحظ والبلخي من المعتزلة الى ان الارادة مطلقا هي اعتقاد النفع سواء
كان يقينا او غيره قالوا وتخصيصه ان نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور اعني فعله وتركه بالسوية
فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه يرجح ذلك الطرف عنده فصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا
لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي الى الفعل او الترك واما
الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة انقباض يعقب الضر وذلك لانا كثيرا ما نعتقد
نفعا في شيء ولا نريده الا اذا حدث فينا ميل يعقب هذا الاعتقاد قوله وللقائل ان يقول هذا
من كلام المص في نقد المحصل رد على ما ذكروه من وجدان الميل المترتب على هذا العلم فان القادر التام
لا يوجد فيه ذلك الميل وقالت الاشاعرة الارادة توجد بلا اعتقاد نفع ولا ميل يعقبه فان الهارب
من السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة فانه يسلك احدهما قطعا من غير ان
يعتقد فيه نفعا يرجح بل يرجح سلوكه بمجرد الارادة من غير ان يكون له اعتقاد نفع مخصص فضلا عن
ميل يعقبه فالارادة صفة مغايرة لهما مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع قالوا وللقادر ان
يرجح احد طرفيه بمجرد الارادة من غير ان يكون هناك مرجح مخصص لذلك الطرف كما في المثال المذكور
وبطائع والمعتزلة انكروا ذلك وادعوا الضرورة في انه لا بد من مرجح مخصوص قالوا وليس
ثم من فرض التساوي في تلك الامثلة لم يكون التساوي بحسب نفس الامر ولا من الشعور

بالرجحان الشعور بذلك الشعور على ان طبيعة الماء ينبعي ان يسلك الطريق الذي على يساره لان اليمين اكثر دون والقوي يدفع الضعيف كما يشاهد فيمن يدور على عقبه **قوله** فان ارادة احد المتقابلين قد يستلزم عدم تصور بحصول كل من المتقابلين فائدة فارادتهما وايضا فان ضعيف المزاج قد يكره الحار والبارد معا وبميل الى المعتدل والجواب عن الاول انه ما لم يرجح عنده احدهما على الآخر لم يحصل له ارادة وفي نقل الكراهة بالمتقابل الآخر وعن الثاني ان مقابل الحار ليس بحار والارادة متعلقة به **قوله** فان ارادة غير فاعل الفعل لا تتبع اختصاص فعل الفاعل بوقت دون وقت فان ارادة زيد مثلا اذا تعلقت بفعل عمرو لا يختص ذلك الفعل بتلك الارادة والحال في الكراهة على هذا القياس ولذلك قالت المعتزلة ارادة الله تعالى متعلقة بايمان الكفار وطاعة الفساق مع عدم وقوعها وكراهته متعلقة بالكفر والفسوق مع وقوعهما قد يتعلقان بذاتيهما فان الفاسق مثلا قد يريد ان يحصل له ارادة الطاعة وقد يكره ارادتها واما الشهوة اعني نزوع النفس الى المستلذات ولا يتصور تعلقها بنفسها وقول من قال جئتك بما ذا تشتهي اشتهي ان اشتهي محمول على ارادة الاشتهاء مجازا وكذا الحال في النفرة وقد يتعلق ايضا بالمريض قد يريد شرب دواء ولا يشتهيه بل يتنفر عنه والصائم قد يشتهي الطعام ولا يريده وقد يجتمعان كثيرا فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وقس على ذلك حال النفرة والكراهة **قوله** اي الحيوة بالنسبة الينا مشروط انما قال بالنسبة الينا احترازا عن حيوته تعالى فانها غير مشروطة باعتدال المزاج اذ لا يتصور هناك اعتدال مزاج **قوله** هو اخص الامور بالنسبة اليه اي بالنسبة الى ذلك الموضوع نظرا الى خواصه والآثار المطلوبة منه **قوله** وهي عبارة عن الحكم المذكور هذا عند الحكماء واما عند المعتزلة فالبنية عبارة عن مجموع جواهر فردة يقوم بها تأليف خاص لا يتصور قيام الحيوة بما قل منها والاشاعرة لم يشترطوا البنية بل جوزوا قيام الحيوة بالجوهر الواحد **قوله** صفة يتبعها الحس والحركة فان قيل المسكوت حي ولا حس ولا حركة له والعضو المفلوج حي ولا حركة له فلا تكون الحيوة مقتضية لما قلنا ذلك لوجود المانع فلا ينافي الاقتضاء **قوله** احسن بان الحيوة قائمة بالمجموع من حيث هو مجموع ولا يلزم المجموع من هذه الحيثية شيئا واحدا وحدة حقيقية او اعتبارية فان لم يكن الحيوة سارية فيه فلا كلام فيه وان كانت سارية فلا بد في وحدتها الحقيقية من وحدة محلها وحدة حقيقية ولا استحالة في عروض الوحدة الحقيقية للامور المتكثرة بواسطة صورة او هيئة وحدانية

[illegible]

كما في البرد والعفونة قوله المراد بالحلول السريان هذا رد لاستدلال بعض الطائفة بالا انه لكن به
لا ابطال مذهبهم لان اثبات المذهب الاول حتى يرد عليه كما يتوهم لان بطلان الدليل لا يستلزم بطلان المدلول
ثم الظاهر انه عدم الحلول على النصف بها لان هذا القدر يحقق عندنا كدون الزائد عليه قوله ومن الكيفيات
النفسانية الصحة والمرض يعني الكيفيات النفسانية ايضا مختصة بذي الحلول الا الصحة والمرض فان
افعال النبات من الجذب والهضم وغيرهما اذا كانت سليمة كانت النبات صحيحا وان كانت ما دونه كان
مريضا قال الكاشي ان التعريفين المذكورين لا يشملان صحة النبات ومرضه لان الملكة والحال من
الكيفيات المختصة بذوات الانفس والنبات ليس منها وفيه بحث لان النبات له نفس نباتية يصدر
عنها افاعيل مختلفة مسماة بالافعال الطبيعية اللهم الا ان يخص الحال والملكة بالنفوس ذوات الشعور
وبعدم الملكة على الحالة في التعريف مع تأخرها عنها في الوجود لكونها اكمل القسمين واقوى فيهما بسبب
الاهتمام من اقتضاء سلامة الافعال او آفتها فان صدور اصل الافعال منسوب الى الموضوع وصدورها
بوصف السلامة او الآفة منسوب الى الملكة والحالة فالصادر عن الموضوع غير الصادر عنهما كما يشعر به
عبارة الحد فلا تنافي فيها والمرض بالمعنى المذكور تقابل الصحة تقابل الضدين وقد يفسر بعدم الملكة و
الحالة المذكورتين في تعريف الصحة فان هذا العدم كاف في عدم سلامة الافعال المستلزم بالآفة فتقابلهما
حينئذ تقابل العدم والملكة قوله لان كل احد يدرك الخ يعني انها امور وجدانية لا شبهة في وجودها
وحقائقها معلومة متميزة بعضها عن بعض وغاية ما يحصل بالوجدان ايضا فوق ما يتصور من التعريفات
التي تذكر لها التي عنه عنها الا ان يراد بها تفسير الالفاظ الموضوعة بازائها وقد سبق لك كلام في هذا
المقام قوله والسبب المعد لاصل الفرح قال الحكماء ان الوجوه الحادثة في عالمنا هذا مبدأ عام
الفيض ولكن فيضه انما يختص بشيء بحصول الاستعداد له فوجب ان يكون الاستعداد المعين لوجود هذه
الكيفيات النفسانية واتفقوا على ان الروح والغم والغضب والخوف كيفيات تابعة لانفعالات خاصة
بالروح الذي في القلب ثم ان تلك الانفعالات والكيفيات التابعة لها قد تشتد وتضعف لاسباب استعدادية
استعدادية لجوهر الروح ومعدة وضعفه قالوا والاصل الفرح سبب جسماني يسمى سببا معدا او سبب
فاعلي يسمى سببا فاعليا والاشتداد والضعف سبب وهكذا الحال في الغم قوله والاستعداد المعد
لاصل الغم مقابلا لذلك يعني الاستعداد لقابلية الروح كما في الناقه والمنهوك بالمرض والشيخ والاغلظ

الروح كما في السوداوي واما رقته كما في المرأة واما كدورته كما في السوداوي ايضا قوله ويندرج في الاستاء اي الاسباب ايضا علة للفرح واللحي لي الاحساس بالمحسوس الملائم وبكل الامور اللتي راجعا الى العلم والناقه راجعه الى القدرة فتمام جميعا الكمال كالى الجهد والعجز مرجعها الضعف ويندرج فيها ايضا مقابلات الامور المندرجة في العلم والقدرة والاسباب الموجبة لشين الفرح او الغم هي شين الاسباب الموجبة لاصلهما وهناك شيء اخر موجب للشين وهو تكرر الفرح او الغم لان الجسم الواحد اذا تكيف بكيفية مرارا حصلت له استعداد تام لقبول تلك الصفة الادوي لي الجسم والكاخلخل الروح وسعة شأن الاول الانبساط للطف العوام والثاني الحرارة المادة العادية الية لان الروح اذا تحرك بالانبساط الى جهة خلاف الغداء وحتى لا يستبع الغذاء ابدا بالتلازم منافع الاجسام واما الامتاع الكلام وسبع الغم ايضا امور احدها ضعف الطبيعة وتبعه ثلثه اشياء روح مزاج الروح عن الاعتدال واستعداد الروح للتحلل وعلته لولد بدل ما يتحلل والثاني تكاثف الروح بسبب البرد والحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة احتقان الروح والقابضة وسعة شأن الاسبوعين لعدم الانبساط وعدم الحرارة المادة الغادية اليه قوله احدها العصب اي ثانيها اذا كان العصب ثابتا ذكان الاسعام عن ما يؤيس منه لغاية لصعوبته ولا يمعن به لغاية سهولته كان العصر شديدا ولو ابدا حاجلة المعصور عليه يصب العين صورته ذلك حدا اولا اسما ولها الى ما يئس منه لا نه كالممسع ولا الى ما تيقنت بسهولته لانه كالحاصل فلا تورثها حقدا فلذلك لا يصور حقد من السلطان ورعيته قوله والصمم والسطعة وعن بها المطلق يطلق على معنيين احدهما المجدور وهو العدد الحاصل من ضرب عدة في نفسه والثاني العدد الذي له كسر صحيح من الكسور التسعة اي معنى النصف لا العشر والاصم يقابله بالمعنيين ومن كتاب المفصل الادلة والكسر اي كون العدد بحيث لا يعد الا الواحد ولونه بحيث لا يعد الا الواحد وكونه بحيث يعده غير الواحد ايضا قوله اعم الخطوط او اصلها هذا ما ذكره ارسمدس قال الامام وفيه نظر لان الخط المستدير يمتنع ان يصير سمعا او لا معنى للخط المستدير الا تلك النهاية المخصوصة فاذا وجد المسمع فلم يبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحدثت نهاية اخرى فيبين ان المسمع والمستدير والنحني انواع متخالفة وان الكلامه والسدان والاخرين امام فصول منوعة ولو الفواذم للفصول المنوعة فيستحيل زوالها مع

تقاء دائرة الخط واذا كان كذلك استعمال الانطباق احد هذه الانواع على نوع آخر منها فامتنع
ان يوصف المستقيم مثلا بانه ازيد او انقص من المنحني او مساو له وظهر من هذا ان ما نقل الى كل قوس
هي اعظم من وترها كلام جار على سبيل التجوز الكاذب وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما ان الامام
انه اذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية المخصوصة له بل المستدير بل ذات ذلك الخط باق
بحاله لكن زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فانهما وصفان عارضان يجوز زوال كل منهما
الى الآخر والثاني ان انطباق المستقيم جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو
بعود الى وضعها فان محيط دائرة على سطح تلك الكرة ينطبق على خط مستقيم في ذلك السطح غاية
التأمل ان الانطباق ههنا تدريجي في المستقيم مثلا دفعي على ان الامام اعتبار الانطباق اصلا في الدوائر
ذا الحكم به والكلام الحاسم محال ويفصله في الرسالة نقول الا ان حصل في حركة الدحرجة **قوله** ورسم
ايضا هذا الرسم هو الذي ذكره اقليدس وفسره المفسرون بانطباق اجزائه المفروضة على جميع الاوضاع
ان اجزائه المفروضة في مثله على جميع الاوضاع وهذا المعنى لا يوجد في غير الخطوط المستقيمة الكلية

منطبق على الاجزاء المفروضة

وقد يرسم المستقيم بانه الذي لو اثبت طرفاه وتغيّر الا نتغير وضعه ويرسم ايضا بانه الذي لو اقيم
طرفه في امتداد شعاع البصر ستر وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة فان البنّاء لو اراد ان يعرف
استقامة القدح او وضعه في امتداد الشعاع **قوله** ولا شك في وجود الخط المستقيم حتى نقل الادلة
من ذلك لجواز ان يكون الخطوط كلها منحنية قليلة الانحناء فلا ندرك بالحس وايضا قوله وكما انه موجود
فالدائرة ايضا موجودة لو اردنا به القياس التمثيلي ولا يفيد اليقين ولو اردنا به نوع وجوه هنا على
وجود الخط المستقيم لم لان العوس المطبقة على سطح مستو او لم اثبت احد طرفيها وحرك الآخر
حصل الدائرة واعلم انهم قالوا اذا حرك نقطة في سمت واحد حدث خط مستقيم ولو اثبت احد طرفيه
وحرك الآخر الى ان يعود الى وضعه الاول حدث دائرة كما ذكرنا ولو اقطعت الدائرة بنصفين واقيم
الخط المنصف على حاله وحرك النصف الى ان يعود الى وضعه حدث كرة وهذه كلها تخيلات
تسهل تصور هذه الامور والا فالنقطة ما هي عن الخط المتاخر عن السطح المتاخر عن الجسم ويه
ما هو العارض عن المعروض فكيف يوجد المتقدم بحركة المتاخر **قوله** لان موضوع الخط المستدير
الحكم الناقص دون الاول لان الدائرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير

وعلى تقدير تسليمه القضاء نقول لم لا يجوز أن يكون استدارة السطح واستواؤه مشروطين بحلول الخط
في الموضوع الواحد القابل لهما وإنه لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين عليه لا بجزئين للموضوع
ولا لازم له حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد وأما قوله لم يكن عارضا لهما على
الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود بأن عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العوارض
ألا ترى أن الأسود والأبيض لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع أن عارضيهما متضادان فإن السواد
فإنهما لا يتساويان على خط واحد لجواز أنه ما مر **قوله** هيئة أحاط الحد هذا التعريف للشكل العارض للجسم و
لذا أبدل الجسم بالمقدار تناول العارض للسطح أيضا وقوله كالكرة تمثيل للشكل بعد التنبيه على
أن المراد بالحد هنا هو الطرف **قوله** بكون المحيط حلقة هي مركز من الكيفيات المحسوسة أعني اللون في
الكيفيات المختصة بالكميات المتصلة أعني الشكل وباعتبار الخلقة توصف الشيء بالحسن والقبح **قوله** وهو
المضاف الحقيقي هذا هو الذي عد في المقولات وأما المشهوري فهو مركب من المقولة ومعروضها وقد
يطلق المضاف على المعروض وحده كما ذكر في الملخص ولا عرض يتعلق به **قوله** هو هيئة النسبة يطلق على جميع
مقولات الأعراض من حيث إنها حاصلة في موضوعاتها كما أن العرض يطلق عليها باعتبار عروضها لها
وقوله لا يعقل هيئة أي الهيئة أخرى معقولة معها **قوله** فإن النسبة التي هي غير الإضافة النسبة من حيث
هي لا تتصور إلا بين شيئين أعني المنسوب والمنسوب إليه ويكون تعقلها موقوفا على تعقل كل منهما ولا
يكون تعقل شيء منهما من حيث ذاته موقوفا على تعقلها ولا مشتملا له وقد يكون تعقل النسبة مع كونه
على هذه الصفة حالة أخرى وهي أن يكون بإزائه نسبة أخرى لا تعقلان إلا معا ويسمى نسبة متكررة كالأبوة
مثلا فإنها مع كونها نسبة بين ذاتي الأب والابن موقوفا تعقلها على تعقلهما بإزائها البنوة التي حالها كذلك
فهذه النسبة المتكررة هي مقولة المضاف بخلاف سائر النسب فالطرفان في المضاف كلاهما نسبة بخلاف النسبة التي
هي غير المضاف فإن أحد الطرفين هناك نسبة الأول ليس بنسبة وقول الشارح فالنسبة التي لا يوجد الطرفان
فيها من حيث النسبة مستمرا أخره قوله غير إضافة ولعله نسبة متصور عارضه لا يوجد فلا بد من تقدير لفظ
نسبة بعد قوله والتي يوجد الطرفان **قوله** أحدهما وجوب الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري
فإنه إذا نسب أحد المشهورين إلى الآخر وجب أن ينعكس تلك النسبة منتسب الآخر إليه أيضا هذا إذا أخذ
كل منهما من حيث إنه مضاف مشهوري وإن أخذ أحدهما من حيث إنه مضاف ونسب الآخر لا من هذه الحيثية

لم ينعكس

لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب اب الابن لم يقل الابن ابن للاب واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه
حتى يتصور انعكاسه لعدم الانتقال الابوة ابوة للبنوة **قوله** يخالف الانعكاس الحملي المذكور في المنطق حقق بالذكر
الانعكاس الحملي لانه محل الاشتباه ووجه المخالفة ان الانعكاس الحملي يجعل فيه المحمول موضوعا والموضوع
محمولا وههنا يجعل متعلق المحمول موضوعا ثم يكرر ذلك المتعلق مضافا الى الموضوع ويجعل محمولا او
يحذف من البين ما كان محمولا في الاصل والاخرى وجواز الكل فهي خاصة شاملة للحقيقي والمشهوري
والاصل فيها الحقيقي فان ذات احدى الاضافتين يجوز ان يكون موجودا بدون ذات الاخرى كالاب والابن
بحسب كل من الوجودين الذهني والخارجي **قوله** يعرض للمضاف اضافة اخرى وكذا القول بالنسبة الى
الاضافة العارضة له فيلزم التسلسل وهو محال لانه لا يلزم من وجود طبيعة في الخارج وجود جميع افرادها
فيه فجاز ان يكون الاضافة للاب كالابوة مثلا موجودة في الخارج ويكون الاضافة العارضة لها بالقياس
الى محلها اعني حالتها من الاعتبارات الذهنية فينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار وحاصل الاعتراض
ان الاب مثلا يحتاج في كونه مضافا الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا تحتاج في كونها مضافة الى اضافة
اخرى عارضة لها بل هي مضافة لذاتها فلا تسلسل الاضافات والجواب ان التسلسل من جهة الحيثية بل من حيث
ان الابوة لا محالة حالة في محل فيعرض لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما سنا ويتسلسل لا يقال لما كان مفهوم
الابوة مغايرا للمفهوم حصولها في محلها كان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها واما حصولها
في المحل فليس مفهوما وراء كونه حصولا في ذلك المحل فلا جرم كان حصول ذلك الحصول في المحل نفسه واياه
على قياس ما قيل في وجود الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشيء
وكيف لا وتحقق الشيء في نفسه متقدم على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه **قوله**
لكانت مشاركة لغيرها في الوجود ومتمايزة بخصوصيتها وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فوجود
الاضافة مغاير لخصوصيتها ماهيتها واتصاف خصوصيتها بالوجود متقدم على وجودها لان الشيء
ما لم يتصف بالوجود لم يكن موجودا لكن اتصاف ماهيتها بالوجود اضافة سابقة على وجود الاضافة
فيلزم تقدم وجود الاضافة على نفسه **قوله** لان اللازم تقدم وجود الاضافة على نفسه بل غاية انه يلزم تقدم
وجود فرد من افرادها على وجود فرد آخر منها فلم لا يجوز ان يكون المقدر وجود فرد هو طبيعة الاضافة
لا فرد من افرادها والذي يلزم تقدمه على وجود الطبيعة ولو كان اضافة خاصة لكن وجود الفرد من كل

طبيعة هو بعينه وجود الطبيعة فيلزم ح تقدم وجود الطبيعة على وجودها فان الطبيعة لا وجود لها سوى
وجود افرادها فيجاز توقف وجودها في ضمن فرد على وجودها في ضمن فرد آخر فان قلت على تقدير كون
الطبيعة موجودة بوجود مغاير لوجود افراده كما لم يلزم مما ذكر الا كون وجود طبيعة الابوة مثلا
موقوفا على وجود طبيعة الاضافة فلا يتم دوران ايضا قلت ان الكلام ح في توقف وجود الطبيعة
الجنسية التي هي المقولة على وجودها فيلزم تقدم الشيء على نفسه **قوله** فان اتصاف الشيء بالوجود
هو الاضافة بمعنى الانضمام الى الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المتكررة التي
هي الاضافة فاني يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه واعلم ان هذا السؤال
لا يختص بتقرير الدليل الكائن على هذا الوجه بل يتناول تقرير الاول ايضا وقد اجيب عنه بان
الانضمام يستلزم الاضافة اعني النسبة والمستلزم له فانه يصير الضعيفين لا العلاقات الا ما فيهم
المقصود ويمكن ان يقال لا يلزم من تقدم الاضافة على وجود الاضافة ان يتقدم عليها ما هو الحقيقا
المتفرع عنها على المتأخر بان علته ولا يتم الاستدلال **قوله** يلزم عدم تناهي الاضافات الموجودة
المترتبة في الاعيان هذا اللزوم ثم وما ذكره الشارح لا يندفع لان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب
الاعداد لا ترتيب بينها ولئن كانت مراتب الاعداد في نفسها مترتبة وما ورد على الدليل الاول من ان
القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بالوجود افرادها كلها بل بوجودها في الجملة فجاز ان يكون بعضها موجودا
دون بعض وارد هاهنا وعلى الدليل الرابع ايضا **قوله** والكلام ان هذه الاستحالة على برهان التطبيق
وقد علم ان هذه الاضافات العارضة له بالنسبة الى الموجودات لا ترتيب بينها وان هي على ان الكل
مبني على انه ليس صفة موجودة غير متناهية الا انا لا نرى هاهنا **قوله** وح يعرض الاختلاف
فرع الاختلاف والاتفاق على اتصاف كل من الموضوعين بما يخصه من الصفات الحقيقية له لو لا الاختصاص
المذكور كان الحاصل في الموضوعين صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف
والاتفاق **قوله** اما باعتبار امر زائد اي باعتبار امر حقيقي موجود في كل منهما او في احدهما
كما صرح به في سائر الكتب وكما هو المتبادر من العبارة عند الاطلاق فلا يرد انه لو لا ان يكون المعلوم
مطابقا للصورة الحاصلة في العالم لما كان معلوما له دون غيره وصفة المطابقة امر زائد على ذات
المعلوم وذلك لان المطابقة ليست صفة حقيقية قائمة بذات المعلوم الا ترى انه لا يختلف حال المعلوم

فی نفسه نسبة العلم به بخلاف العلم فانه صفة حقيقية قائمة بذات العالم لاجلها صار عالما وكذا النسبة
والشمول ايضا فان من غير ان يحصل شئ منهما امر موجود يحصل قوله انما هو نسبة الشيء الى
المكان الخ اى الاين هيئة تعرض للشيء باعتبار حصوله في مكانه وليس نفس هذه النسبة التي
حصوله في مكانه هذا على قول من جعل الاين جنسا عاليا ومن جعله داخلا تحت جنس النسبة اثبتا جعله
وما عداه من المقولات النسبية فسره بنسبة التي هي حصول الشيء في مكانه ولما اختار المصنف القول
الاول وجب تاويل عبارته لما ذكره الشارح والمكان الحقيقي للجسم هو ما يملؤه ولا يسع معه غيره
ولا يكون الا واحدا وغير الحقيقي ما ليس كذلك وهو متعدد يختلف بحسب القرب والبعد الحقيقي
كالبيت والبلد والاقليم والمعمورة الى غير ذلك وقوله ولا شك ان كون الشيء في مكانه يكون نسبة الى
المكان من لوازمه منظور فيه لجواز ان يكون النسبة ذاتية لذلك الكون وقد عرفت فيما سبق ان الحركة
والسكون على رأى المتكلمين وان المختار لا يخرج عن الحركة والسكون الا آن حدوثه واما الاجتماع والافتراق
فلا يعقلان الا بين جوهرين سواء كانا ساكنين او متحركين او احدهما ساكنا والآخر متحركا
قوله لان الكمال ما يكون به الاولى ان يقال كمال الشيء ما يكون حاصلا فيه بالفعل ليندرج فيه الكمالات
الدائمة الحصول كما في العقول ويتناول تعريف الحركة الحركات الازلية على رأيهم واما سبق الحصول
بالفعل كالا ان في القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس اليها فكانه صرح بذكر القوة تنبيها على هذا
المعنى لا لان سبق القوة شرط في الكمال اذ يكفيه تصور القوة وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه ابقا
عما حصل فيه كما مر في تفسير اللذة لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان يكون للحركة البقاء بصاحبها من عدمها
قوله بخلاف الحركة الى قوله يبقى بعد فيه اى يبقى فيه شئ بالقوة من جملة اجزاء تلك الحركة المتصلة الى ان يكون بها
متحركا بالفعل فالقوة والفعل كلاهما في ذات شئ واحد هو الحركة بمعنى القطع واما الحركة بمعنى التوسط
فانها كانت اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها نعم يلزمها ان يكون لها نسب بالقوة
الى حدود المسافة لكن تلك النسب عارضة لها غير معتبرة في ذاتها واما كون الحصول في المنتهى بالقوة
فمشترك بين الحركتين لازم لهما فان الجسم ما دام متحركا لم يكن حاصلا في منتهى المسافة ومع الحصول فيه ينقطع
الحركة بالكلية فظهر ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال وفيما يتادى اليه
ذلك الكمال وبتقييد الاولية يخرج الكمالات الثانية وبتقييد الحيثية المتعلقة بالاول يخرج الكمالات الاولى على

الاطلاق على الصور النوعية للاجسام فانها كمالات اولى لما بالقوة لكنها لا من جهة الحيثية بل مطلقا بخلاف
الحركة فانها كمال اول من جهة الحيثية فقط هكذا لانها في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية
وانما اتصفت بالاولية لاستلزامها ترتب كمال اخر عليها بحسب كونه بالقوة معها فهي اول بالقياس الى
ذلك الكمال **قوله** فقول الحركة هو حصول الجسم اورد عليه انه يصرح بان الحركة هي مجموع الحصولين
فلو فرضنا جسما سكن في مكان سنة ثم انتقل الى مكان اخر وسكن فيه سنة اخرى لزم ان يكون السكونان
معا حركة زمانها سنتان والضرورة قاضية ببطلانها ويمكن ان يجاب بانه اراد بذلك المجموع مجموع
الكون الاول في المكان الثاني والكون الاخير في المكان الاول وليس ما ذكره منه لهما وقد تقدم ان الحركة
على مذهبهم هي الكون الاول في المكان الثاني يوصف بالحركة في الآن الاول ويوصف فيه ايضا بالسكون
في الآن الثاني فانقطاع الحركة عند حصوله في الحيز الثاني ليس في الآن الاول بل في الآن الثاني فاندفع الاشكال
الذي اورده الشارح هذا غاية ما حققوه على قاعدتهم فلا يخفى انه يشوش بال القائلين ببقاء الاعراض
اذ يلزمهم ان يكون كون واحد بالشخص تارة حركة وتارة سكونا ويكون الفرق بينهما كالفرق بين الشاب
والشيخ واما جعل مجموع الكونين حركة على ما اختاره الشارح فيستلزم ان يكون السكون الذي
كون الجسم في مكانه الاول جزءا من الحركة فان قلت ويستلزم ايضا ان يوصف الجسم بالحركة في المكان الاول
لوجود جزء من الحركة فيه كما يوصف بها في المكان الثاني لوجود جزء اخر منها فيه قلت لهم ان يقولوا ان
الحركة لا تتصف بالوجود الا عند وجود جزء الاخر فلا يوصف الجسم بالحركة الا عند وجوده **قوله** فان
المتحرك اذا لم يصل الى المنتهى دل على ان الحركة بمعنى القطع بل الزمان الذي هو مقدارها ايضا مما يحصل
وجوده في الاعيان هذا وقد اعترض عليه بان ما ذكره يدل على ان اجزاءه لا يوجد معا في شيء من الآنات
وليس يلزم من عدم وجودها في الآن الذي هو وجود خاص عدم وجودها اصلا لجواز وجودها في زمان
وانت تعلم ان ما ذكره يدل على ان الحركة المتصلة لا تتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال
الوصول اليه ولا بعده فلا تتصف بالوجود اصلا فان قلت هي حال الحصول متصفة بانها وجدت
في جميع ذلك الزمان لا في شيء من اجزائه قلت حصول الشيء الواحد في ... على ... ... غير
معقول لان الحاصل في الجزء الاول من الزمان لا بد ان يكون مغايرا لما حصل في الجزء الثاني منه لامتناع ان
يكون الموجود عين المعدوم فيكون هناك اشياء متغايرة معا فلا يتصل بعضها ببعض

قوله لا يدرك حاصل دفعة لا واحد منها فكل كذلك كما المعدوم بالموجود اتصال لاستحالة اتصالا حقيقيا
وان عنى بالحركة حالة المتحرك المتوسطة للمتحرك فيما بين المبداء والمنتهى من المسافة حالة مخصوصة معلومة معاً ثبوته
الحس ويعبر عنها تارة بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يعرض له لا يكون هو قبل آن
الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه واخرى بانها كون الجسم بحيث اي آن يعرض يكون حاله في ذلك الآن
مخالفا لحاله في آنين يحيطان به ولا شك ان حال الجسم في المبداء والمنتهى والان الذي هو فيه في احدهما
ليس كذلك وهذه الحالة المسماة بالتوسط صفة واحدة شخصية موجودة دفعة مستمرة الى المنتهى
لسدم احتلال نسبة المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها
الى تلك الحدود سيالة فهي باستمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار فهذا الامر الممتد
هو المسمى للزمان والمنطبق عليه وعلى المسافة ايضا وقد عرفت انهما معا خيالان لا وجود لهما في
الاعيان **قوله** فان قيل الكون في المكان يعني ان مفهوم الكون كلي وكذا مفهوم المكان والاول القبل
والبعد فاذا قيد الكون بهذه القيود الكلية كان كليا ايضا والكلي لا وجود لها في الاعيان بل الموجود
جزئياته فالموجود فيما بين المبداء والمنتهى جزئيات من الكون يوجد بعضها عقيب بعض آخر منها فلا يكون
للمتحرك هناك صفة واحدة شخصية مستمرة الى المنتهى كما زعم فيحصل الجواب ان تشخص الحركة باعتبار تشخص
الموضوع والزمان وما فيه الحركة فاذا كان هذه الامور موجبة لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالعدد هي
التوسط الحاصل لموضوع واحد بالشخص في زمان واحد في نوع واحد ويلزم من ذلك ان يكون بين مبداء و
منتهى معين ثم ان اختلاف نسبة التوسط المتشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل ان في
حد اخر لا يوجب تعددا في ذات مبداء المتشخص بل في عوارضه واحواله كما في مثال الحرارة والرطوبة وما حصلناه
لك اندفع ما يقال من ان تخصصه بهذا المكان وذاك المكان وان لم يقتض تعدده لكنه لا شك ان تعدده
مستلزم تعدد والقول بان وصول الممكن الى كل حد يوجب قسمة في المسافة باختلاف الاعراض ويحصل
لذلك تشخص اخر وينعدم التشخص الاول من جهة بما عدم من اختلاف الاعراض لا يوجب قسمة خارجية
بل وهمية على انا نقول ان الضرورة حاكمة بان للمتحرك حالة موجودة وان تلك الحالة توجد في كل آن من الزمان
الذي هو متحرك فيه فلا يخلو اما ان يكون هناك حالة واحدة مستمرة كما ذكرنا واما ان يكون له في كل آن في
كل حد حالة اخرى والثاني باطل لان تلك الاحوال المتعددة بالتشخص ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون

هناك فاحصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا تنقسم في مدة الحركة وقد عرفت بطلانه وان
لم يتصل بعضها ببعض كذلك كان هناك زمان سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركا ولا متوسطا بل
واصلا الى المنتهى وهو باطل فرضا وحيث لم يكن حالة التوسط واحدة بالشخص بل تعدد ما دام الجسم
متحركا متوسطا بين المبدأ والمنتهى لا يقال ما ذكرتم يبطل مذهبكم ايضا لان تلك النسب ان كانت متعاقبة
متصلة بلا فصل لزم ما ذكرتم من تتالي الآنات والحدود وان لم تكن متصلة كان هناك زمان سكون لانا نقول
لو المسافة متصلة في ذاتها لا يمكن ان يفرض فيها حدان متصلان والزمان ايضا متصل في ذاته لا يمكن
ان يفرض فيه آنان متعاقبان فلا فاصل فالحركة الواحدة الشخصية بحيث يمكن ان يفرض في مسافتها حدود
وفي زمانها آنات ويكون بين كل حدين من المسافة جزء قابل للانقسام وكذا بين كل آنين جزء من الزمان
قابل للقسمة على قياس الخط والنقط المفروضة فيه وليس يلزم من ذلك انقطاع تلك الحركة في نفسها
من حيث تحديد المسافة والزمان بل يلزم عدم اعتبار نسبتها الى الحدود التي يمكن فرضها في تلك الحركة
من المسافة وهذه النسب التي تعرض للحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية وعدم
اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها بحيث اي حد يفرض في مسافتها يعرض لها هناك نسبة
في آن تخالف النسبة التي يمكن ان يعرض لها في حد وآن سابقين او لاحقين فاتضح بما ذكرنا ان الحركة بمعنى
التوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبدأ والمنتهى كما هو مذهب الشيخ وهذا ما وعدناك بيانه
فيما سلف واما تقرير شبهة ريسون والجواب عنها فقد مر من الكلام ما يطلعك على حقيقته **قوله**
الحركة يتوقف على ستة امور اراد بتوقفها عليها انه لا بد في تحقق الحركة من تلك الامور على ما مر بيانه
والا فالزمان لما كان مقدار الحركة فكيف يتوقف عليه وايضا منتهى الحركة قد يكون متأخرا في
الوجود عن الحركة كالساعة في حركة الشمس فلا يتصور توقف الحركة عليه **قوله** لان الموضوع للحركة
اي الذي ما ينسب اليه هو المقولة التي وقعت الحركة فيها لا موضوع الحركة كما توهمه العبارة لان الموضوع
داخل في العلة فلا يسلك للحركة بسبب المقولة ايضا فيقال حركة في مقولة كذا وتسمى بمعنى
وقوع الحركة فيها واعلم ان الحركة من حيث انها عرض لا بد لها قطعا من موضوع هو علة قابلة للحركة ومن حيث
انها ممكنة لا بد لها من علة فاعلة ومن حيث انها امر ممتد غير قار او منسوب لهذا الامر الممتد لا بد لها من
زمان وهو ظرف ولا بد لها ايضا من مسافة او ما يجري مجراها واما استلزام الحركة من هذه الحيثية

المبدأ

للمبداء والمنتهى فانما يظهر في الحركة اي ذاتيه المنقطعة بالفعل واما الحركة الدائمة المستمرة ازلا وابدا
كحركات الافلاك على راى الحكماء فلا يتصور فيها ثبوت مبداء ولا منتهى بالفعل نعم لو فرض
فيها قطع دورات مخصوصة الفرض لها مبداء ومنتهى ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا تتوقف
على ما لا وجود له بالفعل بل ولا تستلزمه ايضا فالحركة لا تستلزم المبداء والمنتهى الا بمعنى انها
مستلزمة لامكان فرضهما بفرض انقطاعها في جهتي امتدادها كما ذكرناه وما ذكره الشارح
من ان الحركة لما كانت كمالا اولا كان لها توجه من حالة تكون الحركة عندها بالقوة فتلك هي المبداء وتوجه
مردود بما سبق من ان الكمال سواء كان حركة او غيرها لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا قوله ولما
كان لها كمال ثان تتادى اليه فذلك هو المنتهى مدخول لجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني
ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبداء الحركة
ومنتهى لها لكن ليس اتصافها بكونها مبداء لتلك الحركة ومنتهى لها في آن واحد بل في آنين فلا
يلزم اجتماع المتقابلين اعني مفهومي المبداء والمنتهى في تلك النقطة معا فذلك لانها اتصفت بالمبدائيه
حال ابتداء الحركة وقد فارقت تلك النقطة عند انتهائها والنقطة نقطة اخرى هي كونها منتهى لها
قوله كالحركة من السواد الى البياض مثالا للمتضادين بالذات في الحركة الكيفية وقد يتضادان
بالذات في الحركة الكمية ايضا كما في الحركة من اكبر حجم في طبيعته الى اصغر حجم في طبيعته او بالعكس وقد يكونان
بين المتضادين كما في الحركة الكيفية من الصفرة الى الشعلة فانهما بين البياض والسواد المتضادين
وكما في الحركة الكمية من الذبول الذي ليس في الغاية الى النمو الذي ليس في الغاية وقد يكون احدهما احد
المتضادين بالذات والاخر واقعا بينهما كما في السواد الى الصفرة ومن غاية النمو الى الذبول الذي
ليس في الغاية واما الحركة الاينية فلا تضاد بالذات بين مبداها ومنتهاها بل بينهما تضاد بالعرض
اما بالعرض اللازم كما في الحركة من المركز الى المحيط فان هذين الوضعين لازمان لتينك السطحين او
بالعرض غير اللازم كما في الحركة من احد جانبي المسافة الى الاخر فان كون احدهما مبداء والاخر منتهى
بمجرد الاتفاق وقد عرفت حال المبداء والمنتهى في الحركة المستديرة فالصحيح حالهما في الحركات كلها
قوله لا ابتداء لها ولا نهاية لها المناسب ان يقال اولا نهاية لها فان ثبوت احدهما دون الاخرى
يدل على انهما ليستا متضايفتين واما سلبهما معا عن الحركة فلا دلالة على سلب التضايف

بل على ان الحركة لا يستلزم شيئا منهما كما اشار اليه **قوله** بل يكون بينهما تقابل التضاد لان مفهومي
مبدأ حركة ومنتهاها مما لا يجتمعان في ذات واحدة لانهما متقابلان وقد اسقي عنهما تقابل التضايف كما
لو ذكرناه وظاهر انه ليس بينهما تقابل السلب والايجاب او العدم والملكة فتعين تقابل التضاد **قوله**
لانه قد ذكر بينهما فصل وفيه بحث لان ما ذكره من التضاد بالذات او بالعرض انما هو ان ذاتي المبدأ
والمنتهى كما مر والكلام ههنا في مفهوميهما قال الامام مبدأ الحركة ومنتهاها له ذات ولذاته
كونه مبدأ او منتهى وهذان العارضان اما ان يكونا معتبرين بالقياس الى الحركة او اعتبر كل منهما
بالقياس الى الاخر فالاول على سبيل التضايف والثاني من التضاد ويدل على ما ذكرنا انه اذا كان
بين مفهومين معنيين تضاد بالذات لم يمكن ان يسلب بينهما ذلك وثبت له التضاد بالعرض فقط
اي المحرك والمتحرك لا يكونان متحدين لا شك ان المعروض الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر الملك
للمكان المتصف بالوضع اعني الصورة الجسمية التي من جهتها تمتد في الجهات الثلث لمطلق الجسم بمعنى
الصورة هو القابل في ذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض
الحالة فيها انها متحركة في هذه الحركة تبعا وبالعرض والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى
التي هو محل للمقادير والكيفيات فانها هي المتصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات وما حل فيها متصف
بهما على سبيل التبع وبالعرض لنا اعرفت هذا فقولنا لا يجوز ان يكون المحرك بعينه المتحرك اي لا يجوز ان
يكون الشيء الذي عرضت له الحركة حقيقة هو الشيء الذي عرضت له المتحركية واستدل على ذلك بوجهين
حاصل الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة لحركة اي فاعلة للحركة والا لكان اثر حاصلا على علة
للجزء الاول فيها فيدوم ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها فلا يتحقق الحركة المركبة منهما
ولا شك ان المتحرك امر مستمر فلا يكون علة لحركة واذا تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة
مستقلة لوجود الحركة فيلزم منه ان لا يكون المتحرك الذي هو مستمر محركا بالطبع كما قلنا وحده في هذا التحرك
لكن لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال حالة ملائمة ويكون علة اجزاء الحركة سبب التدريج
والتعدم بتلك الحالة الملائمة كما زعموا في الطبيعة التي هي محركة عندهم للجسم مع كونها مستمرة والقائل
قد يقال الحركة الموجودة في الخارج هي الحالة المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود بانتهائها
الى منتهى المسافة وانها لا اجزاء لها لحلها مبدأ المسافة وان النسبة العارضة لها بالقياس الى الحدود

المفروضة في المسافة عوارض مغايرة اما ما لا نعدها بعد اشخصا فلم لا يجوز ان يكون المتحرك المستمر
معنيا لوجود هذه الحركة المستمرة لا انقال فيلزم استمرار هذه الحركة ما دام ذات المتحرك موجودا
لانا نقول جاز ان يعتبر هناك ما هو شرط لاستمرار هذه الحركة مع بقاء ذات المتحرك الذي هو
المحرك موجودة قال الكاتبي عرض المستدل ههنا ان المحرك للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته ولا الجزء
في اقتضاء الجسم للحركة بعد ان حالة ملائمة او شرطا ولم يكن المحرك ذات جسم وحده بل مع زوال تلك
الحالة فلا يقدح في ذلك العرض لكن الاسم به الدلالة على ان الاجسام قوى هو مبادي حركاتها
والوجه الثاني مبني على اشتراك الاجسام في جسمية هي الجسمية المطلقة المقتضية لحركة بعينها ويتوهم
لجواز ان يكون هناك حالة تخلفه مشاركة في كونها حوائج بينها في الجهات فيقتضي بعضها حركة بعينه دون
بعض اخر وعلى تقدير التساوي في الجسمية جاز ان يكون اقتضاؤها للحركة مشروطا لا يعم ولا يدوم
والالزم ان يكون الجسم المتحرك هو المتحرك بعينه ان يعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات قوله
اشارة الى جواب سؤال هذا السؤال بعض احالي للدليلين فان الطبيعة امر مسمى الوجود كالمتحرك
وعام للاجسام فيجري الدليلان فيهما مع تخلف الحكم عنها دفعى الجواب عن النقض بطولانه جار
في اصل الدليل فيقال كما ان جاز ان يكون الجسمية المطلقة مقتضية للحركة لا مطلقا بل في حال من الاحوال
والطبيعة وان كانت تخلف الحقائق في الاجسام الا انها قد يحدث في اجسام متعددة مع اختلافها
في الحركة كما في جزئين احدهما ساكن والاخر متحرك يتخلف في وقع العموم والدوام في الاجسام المتوقعة
الطبيعة الى اقتضاء تلك الطبيعة الحركة مشروطا بامور وكذا يقال في اقتضاء الجسمية للحركة قوله
انما يقولنا ان مقولة كذا تقع فيها الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع اخر كما في الحركة من
السواد الى البياض مثلا لان الالوان انواع متخالفة الحقيقة كالاين وكما في الحركة من مقدار الى اقل منه
ان قلنا ان المقادير المختلفة بالصغر والكبر انواع متخالفة الماهية وان قلنا انها متوافقة الماهية متخالفة بالاعراض
الكاملة كانت الحركة فيها مثلا الحركة من صنف الى صنف اخر واما الحركة في الاين فلانها حركة من فرد من
المقولة الى فرد اخر منها ولا سيما ان قلنا المكان هو البعد المجرد والاختلاف في الامكنة يكون بعضها علوا
وبعضها سفلا لا يوجب اختلاف الحصول فيها نوعا ولا صنفا والحركة المستديرة قد يكون انتقالا
من وضع من الوضع الى فرد اخر منه كما في تمام الدورة وقد يكون من صنف الى اخر ومن نوع الى اخر ايضا

قوله ولا يقع في مقولة الا في مقولة كذا الخ قد اعتقد جماعة ان الحركة في مقولة عبارة عن تغير حال تلك المقولة المعينة
مع بقائها بعينها فيكون تلك المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذي هو محل تلك
المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع اولم نقل به وهو باطل لان التسود مثلا ليس هو
ان ذات السواد يشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا وان بقي
فان لم يحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه ايضا فان حدث فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد
ولا حركة في ذات السواد بل في صفته وهو خلاف المفروض فظهر ان الاشتداد انما هو لموضوع السواد
كما تقدم في صدر الكتاب حيث بين فيه ان الوجود لا يقبل الشدة او ضعفا وذهب اخرون الى ان معنى
وقوع الحركة في المقولة هو ان المقولة جنس لتلك الحركة قالوا الاين منه قار ومنه سيال وهو الحركة الاينية
وكذا الكيف منه قار ومنه سيال هو حركة الاستحالة وكذا الكم والوضع فالسيال من كل جنس من هذه
الاجناس الاربعة هو الحركة فيكون تلك الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو ايضا باطل اذ لا معنى للحركة الا تغير
الموضوع في صفاته على سبيل التدريج ولا شك ان التغير والتبدل ليس من جنس المتغير والمتبدل لان
التبدل حالة نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل في الحركة هذه المقولة لم يكن شيء منها
جنسا للتبدل الواقع فيها اما مقولة الجوهر فلا يقع فيها حركة لان الجوهر ان لم يكن حالا في جوهر اخر لم يتصور
وقوع الحركة فيها بالمعنى المراد من وقوع الحركة في المقولة لان تلك الحركة انما هي لمحل المقولة يتنقل فيها من نوع الى نوع
او صنف الى صنف او فرد الى فرد كالطبيعة ولو كان حالا في جوهر او كالصورة الجسمية الحالة في الهيولى
والصورة النوعية الحالة فيها فان لم يقع تبدل في ذلك الجوهر الحال فلا حركة فيه ايضا كما في الافلاك
عند الحكماء وان وقع فيه تبدل وتعاقب على الهيولى الواحدة كما في الصورة الجسمية العنصرية بالاتصال
والانفصال وكما في صورها النوعية بالكون والفساد فان كان ذلك التبدل في صورة اينا ادى
دفعيا لم يكن حركة ولو كان تدريجيا كان حركة لما عرفت هذا فنقول معنى قولنا في مقولة الجوهر لا يقع
لا ينتقل من جوهر حال فيه الى جوهر اخر يحل فيه انتقالا تدريجيا بل يجب ان لا يكون له انتقال من حال الى
اخر اصلا او يكون له انتقال دفعي قوله فلا يوجد بين قوتها الصرفة اي لا يتوسط بين كون بسائط
الجوهر بحالها بالقوة الصرفة وبين كونها فيها بالفعل الصرف كمال هو المتادي من القوة الى الفعل
والخروج منها اليه على سبيل التدريج كما في المقولات التي يقع فيها الحركة قوله وذلك لان الطبيعة

قوله

الجوهرية اي لو كانت الصورة الجوهرية قابلة للحركة لكانت قابلة للاشتداد والتنقص فيشتد بحلل الصورة الجوهرية

المتحرك الى صورة اقوى وينتقص بتحرك الى صورة اضعف على قياس الكيفيات التي يقع فيها الحركة لكنها

لا تقبلهما لما ذكره **قوله** بل انما تغير عارض وقد مر ان المفروض ليس هنا كاشتداد او تنقص فاذا

كانت الصورة الجوهرية باقية بنوعها بل بشخصها فلا بد على تقدير الاشتداد من حدوث عارض لم يكن وعلى

تقدير التنقص من زوال عارض قد كان فقد حصل هناك تغير في العارض فقط اما بالحدوث

او بالزوال فيكون هذا التغير الحاصل في العارض استحالة وتغيرا في الاعراض لا كونا وتغيرا في ذات

الجوهر والمفروض خلافه **قوله** وان كان لكن اي وان لم يبق نوع الجوهر بل شخصه في وسط الاشتداد

والتنقص فلا بد ان يحدث في محل ذلك الجوهر الزائل جوهر اخر والا لم يكن اشتداد ولا تنقص بل مجرد زوال

ذلك الجوهر عن محله وهكذا يقول في كل ان يفرض للاشتداد او التنقص يجب ان يحدث جوهر اخر

ويبطل الجوهر الاول فيلزم ان يكون بين جوهر مبدأ الاشتداد او التنقص وبين جوهر اخر هو منتهى

احدهما امكان انواع جوهرية غير متناهية **قوله** كما في الكيفيات يعني كما ان السواد الزائد والسواد

الحاصل بالتسود زمانا يمكن ان يفرض فيه آنات غير متناهية يكون الموضوع في كل آن منها كيفية متخالفة

بالنوع او بالصنف او بالشخص للكيفيات الموجودة في الآنات الاخر كذلك يلزم على التقدير المذكور ان

يكون مثلا بين الصورة المائية الزائلة والصورة النارية الحاصلة بالحركة في الجوهر زمان يمكن ان

يفرض فيه آنات غير متناهية ويكون الموضوع في كل آن منها صورة جوهرية تخالف بنحو ما الوجه المذكور

للصور الموجودة في الآنات الاخر وهو محال لان تعاقب الصور الموجودة في الآنات الاخر لا يكون على سبيل

التتالي في الآنات المتتالية بل لا بد ان يكون بين كل آنين منها زمان في ذلك الزمان لا يوجد شيء من الجواهر

المتعاقبة بلا واسطة لانه لو وجد فيه احدهما كان المتحرك في الجوهر باقيا في ذلك الزمان على حالة

واحدة مستمرة فلا يكون متحركا في الجوهر حال ما فرض متحركا فيه ولانه لم يوجد شيء منها في ذلك الزمان

يلزم ان لا يكون المتحرك موجودا في كل الزمان الذي فرض فيه حركته لان المتحرك اما الجسم او مادته ولا

وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية وكون المتحرك معدوما حال كونه متحركا محال بالبديهة **فان قلت**

هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات **قلت** قد اجيب عنه بما ذكره من ان بقاء

الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك

حال كونه متحركا كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر وفيه بحث لانه وان لم يلزم
ههنا ذلك البحث لكنه لزم محذور اخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلا لم يكن
له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما تنتفي بانتفاء المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة من
الكيفيات وغيرها بل نقول يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات هي موجودات آنية لا يوجد شيء منها في
الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه الموجودات المتعاقبة حركة لم تكن الحركة منطبقة على
الزمان ولا منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة تنقسم
كل منها بانقسام الاخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الاخر ومثل هذا لا يكون حركة لانتفاء
لازم الحركة عنها ولا يخلص الا بان يقال كما ان للمتحرك الايني فيما بين المبدأ والمنتهى اينا واحدا مستمرا
لكنه غير مستقر يمكن ان يعرض للجسم بحسب استمراره وعدم استقراره اينونات غير متناهية كل منها
يعرض في آن فقط وكذا للمتحرك الكيفي فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيف واحد سيالة
يمكن ان يعرض فيها كيفيات غير متناهية يعرض كل منها في آن فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية
فتعدد الاينونات والكيفيات والاوضاع والكميات في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقطة التي
يمكن فرضها في خط واحد مساو وكلما فرض عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يعرض فيه
ايضا نقط لا تقف على حد كذلك كلما فرض في الحركة آنان او كيفان وجب ان يكون ما بينهما حيث يمكن
ان يعرض فيه اينونات او كيفيات لا تقف على حد قالوا ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده
على محله مع بقائه بشخصه لا بد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الجوهر وفيه نظر
لان المادة الشخصية العنصرية انما تتوقف على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان يتبدل
الصورة الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها بشخصها فيكون متحركة في الجوهر كتحركها
في الكيف والفرق بينهما بان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات باسرها مع بقائه
موجودا بشخصه بخلاف المادة فانه لا يجوز خلوها عن تلك الصور باسرها مع بقائها موجودة
وهذا القدر كاف في كون تلك الصور جواهر مقومة لمحالها فليس يلزم من تبدل الحال على الوجه
المذكور ان يكون محله متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعمتم وربما يجاب عنه بان الهيولى
لا تحصل ذاتا معينة بالفعل الا بان تتصور بصورة معينة والذات اذا لم تكن متحصلة بالفعل لم تتصور

تحركها من شيء الى شيء فاذا تحركت الهيولى فلا بد من ان يكون حال تحركها متحصلة بالفعل اي متصورة
بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان تتحرك في الصورة بالضرورة لانا ان سلمنا
وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة
واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها لانا نقول هي مع احدى تلك الصور ذات متحصلة
اخرى فليس شيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى اخرى فليس هناك حركة اصلا
وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا يتحصل موجودة بالفعل الا
بالصورة وذلك كما تقدم من ان في وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو
كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك ويتجه في ذلك بعد مجال **قوله** واما الجواهر المركبة
فوقوع الحركة فيها اما ان يكون بوقوعها في بعض بسائطها وحده او في جميعها معا وقد عرفت استحالته
فلا حركة في الجواهر المركبة ايضا وما ذكره من انها تنعدم بانعدام جزء منها معناه انه لو وقعت
الحركة في جوهر مركب فلا بد ان يزول ذلك المركب عن حاله حتى يحصل مركب آخر والانعدام انما يكون
بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعي لما مر من امتناع الحركة في الجواهر البسيطة فانعدام
المركب ايضا دفعي فلا حركة فيه **قوله** فان كان متبوعها قابلا للحركة مثلا اذا كان ماء اشد سخونة من ماء
آخر فاذا تحرك حتى صار سخونته اضعف من سخونة الآخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية
الى نوع آخر منها اعني الاضعفية انتقالا على سبيل التدريج فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في
متبوعها اعني السخونة وكذا اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل
او كان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه
مثلا ثم تحرك الى وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى
تدريجا تبعا للمعروض للاضافة ولكن لا يتصور تبدل هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها ...
لكانت مستقلة بالمفهومية فاذا كانت عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما مر
والا فلا لانها لو تغيرت في نفسها بلا تغير في معروضها لكانت ايضا مستقلة بالمفهومية وهذا الدليل
بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية ومنقوض بالوضع والاين فانهما
من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية وقد تقول لم لا يجوز ان يتبدل الموضوع من مضاف

بان يمنع عدم تحصل الهيولى وذاتها بالفعل الا بالصورة
بمعنى انه لم لا يجوز ان تحصل لها ذوات بالفعل بصور متعاقبة
بل يشير اليه بقوله ويمكن منع قولهم الهيولى قد تكون بالتشخص متكثرة
الصور المتعاقبة حادثة بالتشخص فعلى انها في ذاتها متحصلة بالفعل ومن قولهم
ان الهيولى كالتشخص تتشخص في حد ذاتها وتتشخص من جهة الصورة
منه

... لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره
في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها
بحالها فظهر ان الاضافة تابعة لموضوعها
في الحركة بل في التغير مطلقا اذ لو لم تتبع
الاضافة تغير متبوعاتها حج

الى اخر ندر بحاد كونه غير متصل بالموهومة لانا في حركة **قوله** وكذا متى تابع لمسوعة حوز وقوع الحركة
في متى تبعا للمسوعة على قياس المضاف وقال الشيخ في الشفاء يشبه ان يكون الانفعال في مقولة متى
واقعا دفعة لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة وقال في النجاة ان الحركة انما تكون في متى
فلو كان في متى حركة لكان لمتى متى اخر وان نهم وقسمة اجزاء الزمان متصل بعضها بعضا في الفصل المشترك
بينهما هو الان فاذا فرض زمانان مشتركان في آن يتصل ذلك الآن لستمر للموضوع متاة بالقياس
الى الزمان الاول وبعده لستمر له متاة بالقياس الى الزمان الثاني وذلك لان الان نهاية وحد الاول
وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال بل هو دفعي فلا يلزم من ذلك الا ان يكون للزمان آن وليس
بمحذور بل هو واقع واما التدريج فيستدعي ان يكون للمكان زمان **قوله** واما الجدة فقد يقال ان العمامة
اذا تحركت الى النزول او الصعود فلا شك انه يتغير هيئة احاطتها تبعا لحركتها في الاين **قوله**
واما مقولتا الفعل والانفعال فالاظهر ان الحركة فيهما تكون تبعا للحركة فيما يكون مانحيه ولا يكون
عارضة لهما بالذات فالحركة في التسخن تابعة للحركة في السخونة فاذا تحرك الجسم من سخونة الى اشد منها تحرك
من تسخن الى اقوى منه ولو لم يتحرك في السخونة لم يتصور حركة في التسخن وكذا الحال في التبرد
وقس على ذلك التسخين والتبريد وما ذكروا انما يدل على ان الحركة في هاتين المقولتين لا توجد الا
مع الحركة فيما يتعلقان به واما على ان الحركة فيهما تابعة لتلك الحركة فكلا **قوله** اما التخلخل والتكاثف
بهذا المعنى والتكاثف الذي يقابله يسميان حقيقيين وغير الحقيقي منهما ان يزيد مقدار الجسم
او ينقص بدخول جسم غريب بين اجزائه وخروجه عنها كالقطن اذا ندف فانه يدخل الهواء فيما
بين اجزائه ويزيد مقداره واذا نفخ وانتقص **قوله** الا بوجه يتوجه عليه الوجهان السابقان
على طرفي النقيض لجاز ان يكون هناك امر اخر لا نقف عليه وكذا الحال في الثلثة التي ذكرها
في الدرس الكائن **قوله** زاد مقداره بسبب المص يدل على بعض الهواء الخارج بالمص والا لتعقل انا
نرد له مقداره بسبب ان المص ينعدم للطيف فيشغل مكان الخارج لئلا يلزم الخلاء فاذا كمت
بين الماء تكاثف فصعد الماء لتلازم سطوح الاجسام دفعا للخلاء وقد يكاثف بطبعه
لا اذا اتصل به سطح جسم يصعد اليه **قوله** عن الطبيعة المشابهة انما يتم اذا كان الماء الذي في
الآنية بسيطا ذا طبيعة واحدة وقوله لانقبه فيها لم لا يجوز ان يكون لها مسام صغيرة جدا

لايحو

لتحرج منها الماء لكن تدخل فيها النار فتصعدها **قوله** والحركة في الكيف هي الاستحالة اثبات
هذه الحركة موقوف على بيان امرين الاول ان محال الكيفيات قد تتغير فيها مع بقاء ذواتها النوعية
الثاني ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني بل قنعوا فيه بما يحس من انتقال
الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن انتقال الحصرم من الحموضة الى
الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة كذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان يكون هناك
كيفيات متجددة في انات بينها ازمنة قصيرة فلا يشعر الحس بتفاصيل تلك الكيفيات بل يدركها على
انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة واما بيان
الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهبي الكمون والبروز والنشو والنفوذ وقد مر ابطال
كل منهما بوجه في مباحث المزاج وابطلهما هاهنا بوجه اخر من وتحتاج ايضا الى ابطال
احتمال اخر وهو ان ينقلب بعض اجزاء الماء نارا ويختلط بالباقي فتحس بحرارته في الماء وابطل
ذلك بان اجزاء الماء متشابهة فلا يكون انقلاب بعضها نارا اولى من الباقي والقول بان
القريب من النار اولى بذلك يرد عليه انه كان يجب ح ان يظهر اولا كل السخونة في بعض الماء
ثم يصير ذلك البعض نارا مع كون الباقي على كمال برودته وليس كذلك بل يظهر بعض السخونة
في كل الماء واذا بطل هذان المذهبان مع الاحتمال الثالث ثبت القول بالاستحالة **قوله**
واما في الوضع فهي مختصة بالجسم الذي لا مكان له كالفلك الاعظم والذي له مكان ولكنه لا يخرج
عنه كسائر الافلاك اذا تحرك بحيث تتغير نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه حاوية او محوية فلا
شك انه تتغير الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة اعني الوضع على سبيل التدريج **قوله**
بل يفارق كل منها يعني ان كل جزء من تلك الاجزاء مماس لمكان الكل فانه يفارق جزءا من
مكان الكل وذلك الجزء من مكان الكل جزء من مكان ذلك الجزء لا مكان له فهو لا يفارق
مكانه بل جزء مكانه واما الاجزاء التي لا تماس مكان الكل فهي لا تفارق مكانها ولا جزء مكانها
كما لا يخفى وقوله ان كان كله في مكان احتراز عن الفلك الاعظم واذا قيل المكان هو البعد كان
كل جزء منه مفارقا لمكانه الا انه لا يلزم من ثبوت الحكم لكل واحد ثبوته للكل من حيث هو
كل اذا كان كل واحد موجودا في الخارج فكيف يلزم ذلك اذا كان كل واحد امرا مفروضا

كالاجزاء الفلكية قوله قد انعدم بانقضائه وذلك لان الحركة سيالة غير قارة منطبقة على الزمان فينعدم بانعدام زمانها قطعا ثم لم يجب ان يكون الحركة بل يجوز ذلك لا مساغ لان يكون الحركة في مقولة اخرى قوله فثبت ان وحدة الحركة بالشخص اى لا يتحقق وحدتها التشخصية الا عند وحدة هذه الامور الثلثة لان تعدد كل منها يستلزم تعددها بالشخص كما عرفت قوله لكن يبقى هويتها الاتصالية اشارة الى دفع ما يقال من ان المحرك اكثر ما يمكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فاما ان يكون اثره على الحركة التي وجدت وهو ممنوع لانه يلزم اعادة المعدوم بعينه واستناد الواحد بالشخص الى مؤثرين مستقلين بالتاثير واما ان يكون غير تلك الحركة فيكون تعدد المحرك موجبا لتعدد الحركة وتقرير الدفع ان اثر الثاني متصل بالاثر الاول ولا ينقطع وحدة الحركة الشخصية الا وحدتها الاتصالية نعم يلزم من نسبة تلك الحركة الى المحركين عروض الانقسام لها فرضا وذلك لا يقدح في وحدتها الاتصالية كما في الحركات الفلكية فانها متصلة في نفسها مع عروض اقسام كثيرة لها بحسب الطلوع والغروب والمسامتة قوله واتحاد المبداء والمنتهى لازم عند اتحاد الامور الثلثة وذلك لان الجسم الواحد في زمان واحد على مقولة واحدة لا يتصور ان يتحرك الا من مبداء ومنتهى معينين قوله فان المتحرك من المبداء الواحد يعني كما ان وحدة المبداء وحده غير كافية في وحدة الحركة فان الحركة من ذلك المبداء لما انتهت بمنتهى معين كانت متباينة بالذات للحركة من ذلك المبداء اذا انتهت بمنتهى اخر وكذا الحال في وحدة المنتهى وحده وكذلك وحدتهما معا كما يبين ايضا في وحدة الحركة فان الجسم الواحد قد يتحرك في زمانين من مبداء الى منتهى معينين فيكون الحركة متعددة بالشخص قطعا قوله يتبعه اختلاف الحركة بالنوع يريد ان اختلاف موضوع الحركة بالماهية لا يستلزم اختلافها بالنوع لان اضافة الحركة الى موضوعها امر خارج عن ماهيتها عارض لها واختلاف العوارض لا يستلزم اختلاف المعروضات لا يرى ان افراد نوع واحد متحدة في الماهية مع اختلافها في العوارض المتنوعة والزمان ليس يختلفها بالنوع وعلى تقدير تنوعه لا مدخل له في نوع الحركات لان الزمان من عوارضها وكذا اختلاف المحركات بالنوع لا مدخل له في اختلاف الحركات لان المحركات المتنوعة قد تؤثر في حركات متفقة في الماهية والمحرك الواحد قد يفعل حركات مختلفة بماهياتها واذا اخرجت هذه الامور الثلثة عن الاعتبار لم يبق بسبب تنوع الحركات الا اختلاف

واحدة بالشخص صح

رسموا زمان الاول صح

عين الحركة في مقولة صح

ما منه وما اليه وما فيه فاذا اتحدت هذه الثلثة اعني المتقابلين والمنسوب اليه بالنوع في الحركات
كانت تلك الحركات واحدة بالنوع واذا اختلف واحد منها اختلفت فان الحركة الصاعدة تخالف
الهابطة بالنوع لاختلاف المتقابلين مع كون الطريق واحدا والحركة من السواد الى البياض تخالف
الحركة من الحادة الى الزرقة لاختلاف الثلثة معا والحركة من مبدأ الى منتهى معينين في الاين
مثلا تخالف الحركة منه اليه اذا اختلفتا استقامة واستدارة وعليك باستخراج سائر الامثلة
واما اتحاد الحركات بالجنس فهو بحسب اتحاد ما فيه بالجنس القريب او البعيد فالتبيض والتسود
متحدان بالجنس القريب لاتحاد ما فيه الحركة بالجنس القريب اعني الكيفية المبصرة وجميع الحركات الواقعة
في مقولة واحدة متحدة بالجنس البعيد وتضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه اما بالذات كما في الحركة
من السواد الى البياض وبالعكس واما بالعرض كالمحيط والمركز لا لتضاد المحركات فان المحرك الواحد
قد يصدر منه حركات متضادة كالصاعدة والهابطة ولا لتضاد القوابل فان القابل الواحد
قد يتصف بمتضادين في وقتين ولا لتضاد الازمنة لانه لا تضاد فيها وبتقدير تضادها
فهي عارضة للحركات وتضاد العارض لا يقتضي تضاد المعروض ولا لتضاد ما فيه فان الصاعدة
تضاد الهابطة مع وحدة الطريق **قوله** ولا مدخل للمبدأ والمنتهى في انقسام الحركة لانه ليس الحركة
منطبقة عليهما بل على ما بينهما اعني ما فيه الحركة ولا الالتقاء على انه ليست الحركة قائمة به ولا منطبقة عليه
فعدم انقسامه لا يوجب فرض انقسامها بحسب انقسام ما فيه وانقسام الزمان لانطباقها
عليهما وانقسام موضوعها لان حلولها سار فيه **قوله** تشتد الحركة بسرعة وضعف تلك الكيفية
الظاهر عبارة المتن اسناد الاشتداد والضعف الى الكيفية لا الى الحركة الا ان المقصود لا
يختلف ثم ان هذه الكيفية يستلزم الاضافة ضرورة ان الحركة السريعة انما يوصف بالسرعة
مقيسة الى بطيئة محققة او مقدرة وقد عرفت ان الراي لا يقبل الشدة والضعف بالقياس
الى ما هو داخل فيه وهذه الكيفية قابلة لهما فلا يكون من آثار الحركة فلا يوجب اختلافها
اختلاف ماهية الحركة والحركة الطبيعية لا يتصور فيها ممانعة داخلة فلا بد في القسرية من ممانعة
الخارجة ايضا والارادية ايضا اذا كانت على وفق الطبيعة لم يكن فيها ممانعة داخلة فكلامه
لا يخلو عن مساهلة **قوله** لم لا يكون حركات الفرس مختلفة لكونها قليلة مقرونة بسكنات

عليها ما يتألف منه وليس الامر كذلك لانا نشاهد حركة سريعة في الغاية فلا ندرك سكناتها
تلك السكنات **قوله** ولا انفصال اذا تحرك المتحرك على خط مستقيم حتى انتهى الى نقطة ثم رجع من
تلك النقطة على خط آخر حصل هناك زاوية عند النقطة وان رجع على ذلك الخط كان هناك
انعطاف بلا زاوية **قوله** وصوله الى ذلك الحد آني لو كان الاظهر في الاستدلال ان يقال
حد المسافة يجب ان لا ينقسم في امتداد المسافة والا لما كان حدا حقيقة ولذا لم يكن منقسما
كان الوصول اليه آنيا اذ لو كان زمانيا لكان الحد منقسما في ذلك الامتداد لتعلق الوصول
بشيء فشيء وأما ذلك فقد يورد عليه انك ان اردت الوصول التام اخترنا الثاني ومعنا
ان الوصول في تالي الزمان بل في مجموعه وان اردت الوصول الناقص او الاعم اخترنا
الاول ومعنا ان ذلك البعض هو زمان الوصول التام الذي كلامنا فيه **قوله** لان الميل
هو العلة القريبة ثم بين انه علة فاعلية لينافي ما صرح به المص في بعض تصانيفه من ان المبداء
آلة للطبيعة في التحريك بل اراد انه امر يتم به اقتضاء الحركة فلا يتوقف وجودها مع الميل
الا على ارتفاع المانع واعترض بانه لم لا يجوز ان يكون علة قريبة للحركة معدة للوصول الى ذلك
الحد فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة
اللاوصول يكون انقضاؤه انيا فان قيل اللاوصول لا يكون في آن ميل الوصول لا يمتنع
اجتماع الميلين المختلفين بل آن او فلابد ان يكون بينهما زمان قال الامام سند الحجة
لا يتمشى في الحركات الكيفية والكمية اذ لا ميل فيها والقائل انما اثبات اجتماع الميلين
قوله لان المتقابلين لابد ان علمه انه لا يشترط في تحديد احدهما ملاحظة حد الآخر لجواز
ان يحد بمجموع الذاتيات مع الغفلة عن جميع ما عداه من المفهومات سواء كان مقابلا له او غير
مقابل **قوله** وكان حد الحركة للمتكلم ان لا يسلم صحة هذا الحد فلا يتم ما بنى عليه **قوله** لا يتقضى
من الامرين اي لا يعقل ان يكون قبل كل سكون او بعده حركة وكذا لا يعقل ان يكون قبله او
بعده كالآن او غير الحركة **قوله** لا يمكننا تعريفه الا بما يتصور منه استمرار ذلك الامر الثبوتي ثم
وان سلم فلا يتم ان ذلك لا يمكن الا بذكر الزمان او لوازمه **قوله** والمتضادان ان المتقابلين اي
الحركة والسكون تقابل التضاد وليس يلزم ان يؤخذ في حد احد المتضادين ما اخذ في حد الآخر

وسكون الجسم

قوله فيكون الجسم الواحد ليس بمتحرك ولا ساكن لانه ليس يتصور للجسم الواحد حفظ النسب مع
غيره حتى يكون ساكنا ولا تغير نسبه مع غيره حتى يكون متحركا وقد يجاب بان تقدير التغير كاف فالجسم
الواحد ما لم يكن بحيث لو احدث معه جسم اخر ثابت على حالة كان حافظا للنسبة معه او لا فهو على
الاول ساكن وعلى الثاني متحرك نعم يتجه ان حفظ النسب متعلق بالسكون فلا يكون عينه قوله
فان الحركة تنتهي الى عدمها ولا استحالة في انتهاء الشيء الى ما يقابله فجاز ان يكون السكون في المنتهى
مقابلا للحركة واما من زعم ان المقابل انما هو السكون في المنتهى دون المبدا فلم ينقل منه تمسك في
هذه الدعوى قوله فلان السكون في المكان الثاني يكون ضدا لها ان يقال السكون في مكان لا الحاجة
الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو تضاد بما معا تضادا مشهورا ويلزم منه ان يكون كل واحد من السكون
في المبدا والسكون في المنتهى مقابلا للحركة قوله عبارة عن حفظ النوع فيه بحث لما عرفت من
ان الحركة في سائر المقولات قد يكون من صنف الى صنف او من فرد الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا
ولا سكون قوله وسكون الجسم في الحرارة الى اخره وهذا لان ما فيه السكون اعني الحرارة
والبرودة متضادان واما المكان الاعلى فليس هذا الاسفل نعم ان قيس العلو بعد المحيط
والسفل بعد المركز كانا متضادين الا ان ما فيه الحركة هو المكانان لا وصفاهما فلا يكون
تضاد السكونين فيهما بالتضاد ما فيه السكون الاعلى والاسفل بل المجاز قوله كما اصطلح عليه المتكلمون
وقد مر ان انواع الكون عندهم اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق قوله والذي
منه من غير خارج وبالشعور يعني ان الشعور يكون له مدخل في ذلك الكون حتى يكون اراديا
فان يحدد كون المبدا بشا الاتي كما مر والحركة لا يكون طبيعية على الاطلاق بل لا بد في اقتضاء
الطبيعة للحركة من امر غير طبيعي بخلاف السكون وقوله لان الحركة امر غير قار الخ قد سلف توضيحه
بحيث ما فيه عنه على اعاديه قوله للحركة خاصة اشارة الى ان السكون لا يتصور فيه التركيب
قوله لاحدثنا حركة تساوي مجموعها لهذه الحركة المساوية للمجموع مركبة منهما تركيبا ظاهرا واما
فصل احدهما على الاخرى فانه يسمى مركبا منهما لحصوله باجتماعهما واذا لم يكن هناك فضل تولد
منهما سكون قوله وهو نسبة ما للشيء الى الزمان قد مر انه يعبر بارة بتلك النسبة واخرى بالهيئة
المترتبة عليها وليس هي مخصوصا بما يقع في زمان حضر البدريه بل يتناول ما يقع في كل من الوقعات

السكون صح

لان المصنف لما اختار ان بين الحركة والسكون تضادا كان
السكون امرا وجوديا والا لما كان التقابل بل بينهما تقابل العدم والملكة واذا كان
كذلك فالاولى ان يقال السكون في المكان هو الاول لا ان يقال هو عدم الحركة في
منه

وتحقيق ماهية الزمان وكونه مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار اجزاء غير
اعتبار عروضهما لها بحسب المسافة فقد استوفيناه فيما سبق **قوله** فان ما لا يعرض له الا كان شيئا
ثابتا على حالة واحدة بلا تغير تدريجي او دفعي لم يكن له تعلق بالزمان وطرفه فلا يعرضه مقولة متى
بل انما يعرض بالذات للتغير التدريجي الذي هو الحركة التي لا يتصور وجودها الا منطبقة على زمان
وللتغير الدفعي الذي لا يتصور الا في آن وبتوسطهما يعرض لمعروضهما كالاجسام **قوله** لا يكون
جزءا للزمان فقد تقدم ان الحدود المشتركة بين الكميات المتصلة ليست اجزاء لها والا لما امكن تقسيمها
الى اقسام يرد تقسيمها اليها بل يكون التنصيف تثليثا تخميسا فالآن ايضا كذلك فانه فصل
مشترك بين اجزاء الزمان **قوله** والا لكان الآن زمانيا لان الآن اذا تقدم شيئا فشيئا يكون
امتداده قطعا فيكون زمانيا اي منقسما بل يكون زمانا لا آنا **قوله** والآن يستحيل ان يكون آن عدمه
متصلا بآن وجوده لو لم يتصل به لكان الآن الاول في الزمان الذي بينهما لا موجودا ولا
معدوما وهو محال **قوله** لان هناك قسما ثالثا الحصول التدريجي حصول ماله هوية اتصالية تنطبق على الزمان
كالحركة التي لا يتصور حصولها في الآن اصلا وغير التدريجي اما ان يكون حصولا في طرف الزمان اعني
الآن لا في الزمان ككون المتحرك في حد معين من حدود المسافة فيما بين المبدأ والمنتهى فانه يوجد
في آن ولا يوجد في زمان قطعا او حصولا في الآن والزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه يوجد في
آن ويبقى زمانا وكلا هذين الحصولين آني دفعي الا ان احدهما يستمر في زمان بعد ذلك الآن دون الآخر
واما ان يكون حصولا في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان
مثل كون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على شيء في طرفي الزمان لان الحركة زمانية بل يصدق ذلك
على الجسم في كل آن يفرض من آنات زمان حركته وان لم يصدق عليه في شيء من الآنات المحيطة بزمان
تلك الحركة فهذا القسم واسطة بين التدريجي الذي هو القسم الاول وبين الدفعي الذي
يتناول الوجهين المذكورين فظهر ان الحصول في الزمان لا ينحصر في التدريجي فعدم الآن في الزمان
الذي بعده لا يمنع عدم انعدام الآن وكونه زمانيا بل يصح ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون
عدمه فلا طرف لذلك الزمان في عدمه في جميع ذلك الزمان ولا يحدد وقته وذلك مثل النقطة
فانها طرف الخط ولا توجد في بعض الخط وليس يلزم ان يكون لذلك الخط طرف آخر متصل بالطرف

الاول بكون عدم النقط واصنافه لىلزم تنافى النقطين قوله والاول منها اى من هذه المقا
الثلثه واحد المقولات التسع العرضيه والثالث منها جزء للمقولة وهو نسبة الشيء الى ملاصق
ينتقل بانتقاله اى هو هيئة تحصل بسبب نسبته الى ملاصق محيط به احاطة وينتقل بانتقاله وتبس المراد
بالسلاح واخواته معانيها المصدرية على ما نبهت عليها من القسم الثاني قوله وذلك مثل التسخن ما دام
يسخن اى ما دام يسخن التسخن فالمراد بالفعل والانفعال حالتان غير قارتين ولذلك عبر عنهما بان يفعل
وان ينفعل لدلالتهما على التجدد والنقضي واما الحالة المستمرة المترتبة عليهما فخارجة عنهما تعالى
في هذا الحسن قطع وفي هذا النور اشراق وبذلك بها امر قار فيهما هو من مقولة الكيف قوله
فيصيران اى المؤثر والمتأثرية اليها اى الى المؤثر والمتأثر يعني لو كانت المؤثرية صفة
موجودة في الخارج قايمة بذات المؤثر احتاجت الى ان تؤثر فيها هناك مؤثرية
اخرى وينتقل الكلام اليها وكذا المتأثرية لو كانت صفة موجودة في
المتأثر احتاجت الى تأثير المتأثر بقبول تلك الصفة
فيكون هناك متأثرية اخرى وهكذا فيلزم التسلسل
الحمد لله على وصول الكلام الى هذا المقام
وبه الاستعانة في التوفيق
للاتمام وصلى الله
على سيدنا محمد
واله الكرام
وصحبه
العظام

قد وقع الفراغ من تسويده على يد اضعف العباد مصطفى حسن المشهور بشرى يوم الخميس
ضحوة الكبرى اواسط ربيع الاخر في بلدة بروسه في العمارة السلطانية حامدا لله ومصليا
على رسوله في سنة ثمانين وثمانمائة من الهجرة النبوية المصطفوية م

[illegible] فی مدح رسول علیه السلام

ای حبیب عزیز عالی و لطیف [illegible] ای بوده [illegible] عیش ما بر شادی و خوشی

فهم و ادراک [illegible] نکنم او [illegible] عجز [illegible] جمله عالم او قرشی [illegible]

سلام [illegible] ما فاح النسیم علی [illegible] نبی الشفیع

[illegible]